Antropologías del miedo

Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón

EDICIÓN DE
Gerardo Fernández Juárez
José Manuel Pedrosa

CALAMBUR

ENSAYO

Antropologías del miedo

This page intentionally left blank

Antropologías del miedo

Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón

EDICIÓN DE
Gerardo Fernández Juárez
José Manuel Pedrosa

CALAMBUR **ENSAYO, 1**

Con la colaboración de la

y del Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá

© DE LOS AUTORES
© *De la presente edición:* CALAMBUR EDITORIAL, S.L., 2008
C/ María Teresa, 17, 1º D. 28028 Madrid. *Tel.:* 91 725 92 49. *Fax:* 91 298 11 94
calambur@calambureditorial.com - www.calambureditorial.com
Diseño gráfico: &
ISBN: 978-84-8359-049-2. DEP. LEGAL: M-50.620-2008
Preimpresión: MCF Textos, S.A. *Impresión:* Gráficas 85
Impreso en España – Printed in Spain

CREATIVE COMMONS

ÍNDICE

PREFACIO

Gerardo Fernández Juárez y José Manuel Pedrosa, «Los mil y un registros del humano miedo» 9

ESTUDIOS

José Manuel Pedrosa, «Vampiros y sacamantecas: dieta blanda para comensales tímidos» 15

Elena del Río Parra, «No tiene pulso: tipologías del miedo a ser enterrado vivo en la era preindustrial» 49

Josep M. Comelles, «La sombra del miedo: locura, violencia y cultura en la Cataluña moderna» 79

Gerardo Fernández Juárez, «Terrores de agosto: la fascinación del *Anchanchu* en el Altiplano aymara de Bolivia» 119

Francisco M. Gil García, «Un pueblo sitiado: miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social de una comunidad surandina» 145

Alvar Jones Sánchez, «Representaciones enraizadas y vivencias cotidianas: las dos vertientes del miedo al gitano en Toledo» 197

Antonio Reigosa, «Geografías del miedo: lugares de la Galicia mágica en que habitan los monstruos» 221

Luis Díaz Viana, «La fuerza de lo imaginado o el temor présago: miedo al futuro desde el pasado en las leyendas actuales» 243

José Joaquim Dias Marques, «Leyendas vivas en Portugal: El robo de órganos en las tiendas de los chinos» 259
Luisa Abad y Daniel García Sáiz, «De *Los compraniños* a *La sonrisa del payaso:* el papel de las leyendas urbanas en la perpetuación de miedos locales y globalizados» 297

Los mil y un registros del humano miedo

Gerardo Fernández Juárez
Universidad de Castilla-La Mancha

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá

El miedo es, seguramente, inseparable de la experiencia de lo desconocido y, por tanto, de la necesidad de conocer, del ansia de adquirir cultura. Ligado a lo no conocido que habita dentro de nosotros, o a lo no conocido que acecha fuera, tras los rostros y las sombras que vemos, que entrevemos o que intentamos escrutar en derredor nuestro, nuestro miedo nos vincula, sin duda, al miedo que en determinadas circunstancias (de peligro, de acoso) pueden llegar a sentir los animales (puesto que especie animal al fin y al cabo somos); pero también adquiere, entre los seres humanos, dimensiones y matices mucho más amplios, intensos y dramáticos que los del simple miedo animal: porque los miedos humanos echan fuertes raíces en la memoria, se expanden y ramifican al ritmo exuberante de la voz que crea y transmite el rumor, se tiñen de los estrafalarios colores del arte; hasta se mezclan, en ocasiones, con el extraño caudal del amor.

Nuestros miedos viven emboscados, como todo el mundo sabe (por experiencia propia), en lo más interior y reservado de nuestra memoria infantil, según atestiguaron las palabras de Camilo José Cela en *La familia de Pascual Duarte:*

> ¡Era gracioso mirar las sombras de nosotros por la pared, cuando había unas llamitas! Iban y venían, unas veces lentamente, otras a saltitos

> como jugando. Me acuerdo que de pequeño, me daba miedo, y aún ahora, de mayor, me corre un estremecimiento cuando traigo memoria de aquellos miedos[1].

Pero nuestros miedos, a fuerza de dar vueltas y revueltas por los entresijos más insospechados de la memoria y de la voz, pueden adquirir otros tonos, impregnados de ironía, coloreados de estilo, atravesados de arte (según reflejó con ácido humor José de Cadalso, en sus *Cartas Marruecas):*

> Tengo, como vuestra merced sabe, don Joaquín, un tratado en vísperas de concluirle contra el archicrítico maestro Feijoo, con que pruebo contra el sistema de su reverendísima ilustrísima que son muy comunes, y por legítima consecuencia no tan raros, los casos de duendes, brujas, vampiros, brucolacos, y trasgos y fantasmas, todo ello auténtico por disposición de personas fidedignas como amas de niños, abuelas, viejos de lugar y otros de igual autoridad[2].

Las pasiones del miedo se mezclan a veces (quién sabe si muchas veces) con las pasiones del amor. Después de que lo expusiese Freud en prosa doctrinal, el gran escritor y cineasta chileno Miguel Littin ha sido uno de los que de forma más poética lo han puesto de relieve:

> El país deshonrado y amenazado, viviendo en el miedo y en el terror permanente, en el pavor de los niños que cuando se corre la voz por los caminos de que viene el Torito se esconden en los desvanes, debajo de las camas, los maridos cierran las puertas y las mujeres tiemblan de emoción encerradas en los rincones umbrosos, donde rumian deseos insatisfechos, se tocan entre las piernas y se buscan el sexo cerrando los ojos, pensando en el arma del bandolero deseado[3].

1 Camilo José Cela, *La familia de Pascual Duarte* (Barcelona: Destino, reed. 2000), p. 29.
2 José Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, ed. J. Arce (Madrid: Cátedra, 1996) pp. 242-243.
3 Miguel Littin, *El bandido de los ojos transparentes* (Barcelona: Seix Barral, 1999), p. 210.

El humano miedo se diferencia, en fin, del miedo animal en que, a veces, busca analizarse a sí mismo, descender a lo más hondo de sus criptas oscuras, explorar su atormentada memoria, tentar hasta dónde llegan sus fronteras:

> Al educarme, mi padre se había esforzado para que no me atemorizaran los hombres sobrenaturales. No recuerdo haber temblado ante relatos de supersticiones o temido la aparición de espíritus. La oscuridad no me afectaba la imaginación, y los cementerios no eran para mí otra cosa que el lugar donde yacían los cuerpos desprovistos de vida, que tras poseer fuerza y belleza ahora eran pasto de los gusanos. Ahora me veía obligado a investigar el curso y el proceso de esta descomposición y a pasar días y noches en osarios y panteones[4].

En estas cuatro citas de ilustrísimos literatos que resumen algunas de las dimensiones esenciales del miedo, en clave de ficción pero también en clave de experiencia vivida y sentida por tantos de nosotros (la de la confusa infancia, el arte ambiguo, el incomprensible amor, la humana ciencia), se cifran los horizontes y las perspectivas que hemos querido nosotros explorar desde el momento en que nos propusimos sentar los cimientos de este libro. Aunque, forzoso es decirlo, nuestra condición de científicos curiosos y testarudos adonde más nos ha acercado, al menos en esta ocasión, es al ansia (que tan bien reflejó Mary Shelley en su *Frankenstein*) de explorar mejor nuestros propios miedos y de conocer mejor los miedos de los demás.

El objetivo central de este libro ha sido, desde luego, el de acercarnos al fenómeno del miedo desde orillas distintas, pertrechados de métodos tan variados como colaboradores ha habido en este libro, con el afán de componer una especie de geografía tentativa del horror o de reconstruir uno de los potenciales rompecabezas

4 Mary W. Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, ed. I. Burdiel (Madrid: Cátedra, 1996), p. 163.

tras los que se traslucirían alguno de sus perfiles. No todos, desde luego, porque el miedo es una especie de hidra de infinitas cabezas, de inaprensibles alientos, que es imposible aprehender y comprender en su totalidad. Pero confiamos en que las representaciones y las dimensiones que han quedado reflejadas en este libro den al menos cuenta de la pluralidad, de la heterogeneidad, del carácter siempre dinámico y ambiguo, del miedo.

El volumen que tiene el lector entre sus manos tiene una curiosa pre-historia: los días 22, 23 y 24 de octubre de 2007 se celebró en la Facultad de Humanidades de Toledo, de la Universidad de Castilla-La Mancha, el Seminario «¡Que viene el Coco! El género de los *asustachicos* en España e Iberoamérica», en el marco de los Seminarios de Humanidades del III Ciclo de Otoño que organiza cada curso académico la Facultad.

Analizamos, en aquellos días, las representaciones de los Sacamantecas, de los Hombres del Saco, de los degolladores andinos, de los Chupacabras latinos, de los fantasmas que pueblan las leyendas urbanas. Se suscitaron múltiples imágenes y sensaciones temerosas, que emanaron tanto de las palabras de los profesores como de la memoria del público asistente. Especial interés tuvo, a nuestro entender, la mesa redonda interdisciplinar que afrontó, en forma de coloquio dialogado, la relación que hay entre folklore, literatura y cine como ámbitos de representación de estos personajes de ficción.

Como no podía ser de otra manera, salieron a la luz nuestros miedos más recónditos, quedaron al descubierto las opiniones y las aportaciones de los alumnos y de los profesores sobre la denominación de tal o de cual personaje terrible, las consejas de abuelos y padres sobre los mismos, sus adaptaciones contemporáneas por obra y gracia de los medios de comunicación, de las leyendas urbanas, de las películas de toda índole (de índole sanguinolienta sobre todo)… No faltó una terrible mano que golpeaba el almirez, que nos tuvo a todos con el resuello entrecortado mientras contaba la

historia en un viaje retrospectivo a su infancia el profesor Carlos Vizuete.

El éxito de las jornadas nos llevó a valorar la conveniencia de ir más allá y de dar un paso más en la definición de una geografía de los miedos que fuera más allá de los miedos infantiles y de sus oscuros protagonistas, sobre los que existe ya una cierta bibliografía.

¿Podría ser desvelada una topografía del miedo que pudiera nutrirse de la mirada interdisciplinar de la Historia, de la Literatura, de la Antropología Social, de la Sociología, del Cine? Es lo que hemos intentado con la ayuda de los colaboradores de este libro. Sacamantecas, vampiros, enterrados vivos, locos de manicomio, monstruos casi inimaginables, embelesados, eviscerados, gentes atemorizadas por delirios proféticos, gitanos temidos al tiempo que estigmatizados y perseguidos, orientales con supuestamente temibles especialidades culinarias, atroces protagonistas de leyendas urbanas, marcan, todos ellos, geografías plurales de nuestros miedos, algunos de larga significación histórica, otros surgidos en fechas más recientes, al calor puntual de los tiempos que vivimos.

No están, desde luego, todos nuestros miedos, pero sí creemos haber dado con una muestra suficientemente representativa para hacernos pensar y para estimular la reflexión y la investigación de otros lectores y especialistas interesados en estas cuestiones.

Hemos incorporado alguna experiencia culturalmente distante, en concreto dos estudios sobre *miedos* bolivianos, en una comunidad indígena quechua y en diversas comunidades del altiplano aymara, para aproximarnos, aunque sea de forma somera, a la manera que tienen de definir y de construir sus miedos seres humanos que no son del dominio cultural occidental.

Apreciamos en cualquier caso, dentro de esta floresta de miedos diversos, ideas y representaciones recurrentes y coincidentes, sobre todo en lo que respecta al miedo al «otro» y a su conversión en amenaza y en excusa para la generación de estereotipos y de prejuicios raciales que pesan sobre gitanos, sobre orientales y sobre

cualquiera que no sea como nosotros. Monstruos, fantasmas, locos, sombras que se apoderan de nuestros peores sueños, que encarnan dimensiones de la alteridad que nos estremecen, a la vez que nos hacen sentir de forma privilegiada el calor de nuestra propia dimensión humana.

Agradecemos a todos los colaboradores su generosa participación en el libro. A la editorial Calambur su buenísima disposición para acogernos en el seno de su acreditado catálogo. Y a las Universidades Castilla-La Mancha y de Alcalá su imprescindible apoyo económico y académico.

Vampiros y sacamantecas: dieta blanda para comensales tímidos[1]

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá

Nuestro alimento y el alimento de *los otros*

El modo de comer no es solo un rasgo de personalidad (individual) sino también —y ello acaso en mayor medida— una marca de identidad (colectiva). Desde la antigüedad más remota, los hábitos alimenticios de cada individuo han estado regidos por la cultura gastronómica de la comunidad, y las representaciones que cada pueblo elaboraba de sí mismo y de los demás pueblos tenían mucho que ver con el modo de comer regular o típico (o de lo que era percibido como tal) de *los unos* y de *los otros*.

Si el tránsito de *lo crudo* a *lo cocido*, que se desarrolló al ritmo de la invención del fuego y del desarrollo de su tecnología, supuso un hito importante en el itinerario de *lo salvaje* a *lo civilizado* (según puso de relieve Lévi-Strauss), si el perfeccionamiento de *las maneras de mesa* (como el mismo Lévi-Strauss argumentó) acompañó el proceso de desarrollo de la cultura, si lo que es *Bueno para*

1 Este artículo ha sido redactado en el marco del proyecto de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia *Digitalización de la Gran Enciclopedia Cervantina*. HUM2006-06393; y como actividad del Grupo de Investigación Seminario de Filología Medieval y Renacentista de la Universidad de Alcalá: CCG06-UAH/UAM-0680. Deseo agradecer el consejo y la ayuda que me han prestado José Luis Garrosa, Elena del Río Parra y Carina Zubillaga.

comer ha condicionado la relación de los humanos con el entorno ecológico que les nutre (como defendió Marvin Harris), si las diferencias entre cocina cotidiana y *alta cocina* (como defendió Jack Goody[2]) marcan, hoy, importantísimas fronteras de clase geográfica, económica, social y cultural, que etiquetan tanto a individuos como a comunidades, también es cierto que lo que Christie Davies ha llamado *comida para pensar («food for thought»)* es un factor que influye poderosísimamente, hoy (y siempre), en la construcción de la propia identidad y de las identidades que se atribuyen a *los otros:*

> Comer es una de las actividades básicas, necesarias y que más placer depara al hombre. Tenemos que comer para vivir, aunque, ciertamente, algunas gentes viven para comer. El comer es una actividad tanto social como individual y práctica. Lo que come una persona, y cómo, y en qué compañía lo come, depende de las costumbres, tradiciones, riqueza y poder del grupo étnico al que pertenece. Uno de los modos comunes para describirse a sí mismos los miembros de un grupo, en contraposición a sus *otros*, es en términos de la comida que consumen y de la comida que no consumen los vecinos, y viceversa.
>
> Naturalmente, una disparidad tan obvia, visible y fundamental entre el comportamiento de dos grupos étnicos como es la diferencia en los hábitos alimenticios puede dar lugar a una gran cantidad de chistes étnicos. En tales casos, los miembros de cada grupo cuentan chistes a expensas de su grupo vecino, del que se cree, acertada o desacertadamente, que consume alimentos diferentes, tabuados o inferiores. En efecto, los apodos cómicos de los grupos étnicos derivan a menudo de un alimento prohibido, despreciado o simplemente característico que se cree que consume el otro grupo.

2 Todos estos nombres y conceptos remiten a los siguientes autores y obras, clásicos ya para entender las relaciones entre alimentación y cultura: Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964): Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table* (*El origen de las maneras de mesa*, 1968); Marvin Harris, *Good to Eat: Riddles of Food and Culture* (*Bueno para comer*, 1985); Jack Goody, 1982 *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology* (*Cocina, «cuisine» y clase: estudio de sociología comparada*, 1982). De todos ellos hay traducción en español.

> Así, los franceses son chistosamente conocidos como *froggies* o *Froschesser* (comedores de ranas), los alemanes como *Krauts* (repollos), *Kolbassnik* (tragasalchichas) y *Patatucchi* (tragones de patatas)...[3].

Etcétera, etcétera, etcétera. A la extensa lista que ofrece Davies de apodos y de chistes (de expresiones de lo que se denomina *humor étnico*) que aplican unos pueblos a (o contra) *otros,* de acuerdo con los hábitos alimenticios que perciben (o que exageran, o que imaginan) en los demás pueblos, podrían añadirse muchos otros, empezando por las nada amables ni inocentes burlas que, entre los cristianos, se han aplicado a lo largo de los siglos a los judíos o a los musulmanes por su rechazo a comer carne de cerdo o a beber (los musulmanes) bebidas alcohólicas. Bromas e invectivas en cierto modo simétricas, sin duda, a las que judíos y musulmanes han reservado para los cristianos a costa de su costumbre de comer cerdo o de consumir alcohol.

Mezclas bajo sospecha y mezclas con garantía: salchichas cómicas, panes sagrados

Desarrolla también el libro de Davies una brillante argumentación en torno a la curiosa oposición que puede establecerse entre las salchichas (alimento *cómico*, despreciado, que sale habitualmente malparado en las bromas étnicas) y el pan (alimento *serio*, incluso sagrado, al que no se suele hacer objeto, en ninguna parte, ni de chiste ni de irreverencia):

> El proceso de elaboración de la salchicha destruye necesariamente la forma natural y la estructura de la carne que se usa, y la convierte en una masa informe de carne de salchicha, que no tiene una identidad

3 Traduzco de Christie Davies, *Ethnic Humor around the World: A Comparative Analysis* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1997), p. 276.

> animal clara. La forma de la salchicha queda arbitrariamente determinada por el molde que utiliza el fabricante de salchichas o por la piel que se utiliza para enfundarla. La salchicha es carne privada de sus orígenes y, por eso, también de la dignidad que se identifica con los orígenes. Es algo sin forma, ambiguo, sin identidad, y por eso es una modalidad cómica de carne. Es carne sin carnalidad.
>
> En el otro extremo, el proceso de cocer el pan transforma una masa informe de harina, una amalgama pastosa, en una pieza que tiene una forma coherente y una estructura definitiva. El pan, a diferencia, pongamos, de las gachas, queda de este modo emancipado de los orígenes humildes que tenía en forma de grano vulgar. El proceso de cocinado da al pan una dignidad y un estatus que impide que se convierta en objeto de chiste[4].

Es cierto que, tal y como argumenta Davies, la cultura tradicional y el imaginario popular asignan un valor superior a los alimentos concretos, inambiguos, de ingredientes y texturas fácilmente reconocibles; y que consideran inferior, o degradado, a veces horrible, el alimento que se presenta informe, ambiguo, en mezclas, masas o papillas escasamente discernibles.

En realidad, casi toda gastronomía es mezcla de ingredientes. Pero mientras estos no se diluyan en una pasta que no se sepa bien lo que es, no hay problema. Ahora bien: cuando en la mezcla queda borrado el rastro de los ingredientes, ocultos sus orígenes, imposibilitado su reconocimiento, manipuladas sospechosamente sus etiquetas, empiezan los problemas... culturales, sobre todo.

Mezclas horribles: hamburguesas con semen, menús con carne humana

Todo esto se trasluce muy bien en el muy bajo prestigio gastronómico que suelen tener las hamburguesas (otro alimento sin forma ni tex-

4 Traduzco de Davies, *Ethnic Humor around the World,* p. 276.

tura claras, cuyos ingredientes son sometidos a un agresivo proceso de desnaturalización) que se sirven en los restaurantes de comida rápida. O en el descrédito que suele afectar al menú de los restaurantes chinos que operan en Occidente, abundante en salsas y en rebozados densos y aparatosos que vuelven casi irreconocibles la fórmula y la textura (además de la calidad y la frescura) de sus ingredientes.

No debe extrañar, por tanto, que corran de boca en boca las leyendas y los rumores de este repugnante tenor:

> Oí contar esta historia mientras esperaba mi turno en una tienda de Tampa, Florida, en noviembre de 1988. Un adolescente le decía a otro: «¿Sabes por qué el Burger King está regalando todos esos cupones de Whopper gratis? La empresa está al borde la ruina. En Nueva Inglaterra se enfrentan a una denuncia colosal. Un empleado que tenía sida pensó contagiárselo a todo el mundo y se masturbó en la mayonesa. Puedes coger el sida comiendo Whoppers. Por eso las están regalando»[5].

> Hace cuatro o cinco años me contaron unos amigos que, en los restaurantes chinos, no suele haber ancianos, porque los usan para cocinar su carne y echarlos a los platos. La documentación se transmite a familiares para que vengan como inmigrantes ilegales[6].

Foie-gras francés: masa mezclada y *desmezclada*

Habría que matizar, en cualquier caso, que el valor intrínseco de la materia prima, y la complejidad mayor o menor en la elaboración del producto final, influyen a veces también en la consideración social del alimento, incluso del que se presenta como amalgama informe.

5 Jan Harold Brunvand, *El fabuloso libro de las leyendas urbanas. Demasiado bueno para ser cierto*, trad. M. Berastegui (Barcelona: Alba, 2002), vol. I, p. 271.

6 José Manuel Pedrosa, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas* (Madrid: Páginas de Espuma, 2004) p. 251.

Es cierto que la masa cárnica de la salchicha es una pasta abundante, barata, indiscriminada, igual que la del paté vulgar o la del (falso) *foie-gras* económico.

Pero la masa del prestigioso *foie-gras* legítimo (el que se elabora con hígado de oca o de pato, monstruosamente engordado, luego extirpado, triturado, condimentado y mezclado) es una materia prima rara, costosa, que exige un complejísimo proceso de elaboración que comienza con la selección y la cuidadosa alimentación de ocas y de patos dos semanas antes de su sacrificio.

Normas estrictas, clasificaciones obsesivas, controles de calidad exigentes, rigen todo el proceso. En Francia funciona una legislación muy compleja en torno a la elaboración y a las denominaciones de todas las variedades de *foie-gras*. Su prestigio, pese a tener en su contra su carácter de mezcla pastosa e informe, se ve favorecido por el alto (y bien publicitado) coste en términos de selección, de producción, de preparación, de etiquetado. Ello acaba confiriendo al *foie-gras* un carácter excepcional, diferenciado, rigurosamente especializado y controlado, inmune a la confusión con cualquier otro alimento, sobre todo si es de *marca barata*.

La singularidad del *foie-gras* legítimo queda hasta subrayada por detalles (eficazmente discriminatorios, es decir, clasificatorios) como el del aristocrático galicismo que le sirve de sonoro nombre *(foie-gras),* o como el del tipo de recipiente, más pequeño, más sofisticado y más caro que el plástico que enfunda groseramente los paquetes de salchichas o que las latas del falso *foie-gras* que se despachan en los supermercados de barrio.

Estrategias, en definitiva, para *desmezclar*, para arrancar de la masa, para rescatar del caos, un alimento que no es, al fin y al cabo, más que una pasta informe de hígados grasientos de oca y de pato.

La obsesión por el alimento no mezclado: la *matzá* judía, la hostia cristiana

Que la *concreción*, la *especialización*, el *cocinado* (si se adereza con una envoltura compleja de normas y de ritos), la *promoción* de su carácter extraordinario o singular, realzan y singularizan el prestigio y el valor de un alimento (aunque proceda de una mezcla pastosa), es algo que se puede entender mejor a la luz de paralelos tan iluminadores como el de la *matzá* que se consume tradicionalmente en la fiesta judía de la Pascua (Pésaj), o como el de la hostia de la celebración eucarística cristiana.

La *matzá* es un tipo de pan ácimo, sin levadura (lo que le aparta ya del habitual pan fermentado), que solo puede ser elaborado con harina de trigo, de cebada, de espelta, de avena o de centeno: ingredientes que, en las celebraciones de Pascua, no pueden ser utilizados con un fin distinto que el de elaborar la *matzá*. La harina debe permanecer humedecida no más de dieciocho minutos.

La hostia de la eucaristía cristiana es otra especie de pan ácimo, cuya forma y tamaño depende de cada tradición, pero que solo puede ser utilizada durante la celebración eucarística. Si antes de la consagración la hostia es tratada con respeto, la hostia consagrada sobrante es reverencialmente custodiada en un sagrario en que es objeto de adoración.

Sobre la *matzá* y sobre la hostia pesan, pues, una serie de normas, de tabúes, de prescripciones, que tienden a emanciparlas de su condición de *pan* (masa de harina mezclada con agua), a aislarlas, a singularizarlas, a apartarlas de cualquier otro uso o mezcla, a ennoblecerlas para que destaquen por encima de cualquier otro alimento. La *matzá* y la hostia no son, para los practicantes de la religión judía ni para los fieles cristianos, un tipo de pan normal, comparable a cualquier otro. Son porción emancipada, rescatada de la mezcla, con un valor simbólico que se ve radicalmente potenciado cuando se pone sobre la mesa de la Pascua judía, o cuando el sacer-

dote (y solo él) realiza la consagración en la misa y convierte la hostia, de acuerdo con la creencia cristiana, en la carne de Cristo, igual que el vino que le acompaña se convertiría en su sangre.

Los ingredientes que antes eran tenidos por simple pan ácimo, o por simple vino, pasan a ser considerados, durante el rito crucial de la consagración y de la comunión —una especie de *cocinado* y de degustación en torno a una mesa, con mantel, servilletas, oficiante y comensales—, un alimento absolutamente singular, carismático, sin par.

Nacidos de la masa, pasan a ser lo contrario: un alimento rigurosamente único.

Alimento mezclado con sangre, excremento y vómito: las muertes de Atila y de Voltaire

Frente al prestigio de todos estos alimentos tan *elaborados*, tan *individualizados*, tan ritualmente *cocinados*, está la sospecha que suele recaer sobre los alimentos informes, bastardos, de origen no bien reconocible; en especial, sobre las masas picadas o trituradas, y sobre los purés y papillas, por más que, a veces, se les aplique el nombre atenuante de *cremas*.

La mala prensa de los alimentos excesivamente revueltos y mezclados es, desde luego, muy anterior a la proliferación de las hamburgueserías y de los restaurantes chinos que en las últimas décadas han proliferado en Occidente.

En 1956, el hoy muy olvidado pensador Salvador de Madariaga publicó un ensayo estupendo, *Retrato de un hombre de pie*, cuya tesis era que el ser humano logró emanciparse de la animalidad cuando comenzó a ponerse en pie y alcanzó a contemplar la línea del horizonte; cuando dentro de su campo de visión y de acción quedaron alimentos distintos de los que antes había tenido que obtener del suelo; y, sobre todo, cuando pudo, por fin, separar su alimento de su propio excremento, y dejar de comerlos mezclados, tal y como

hacen las vacas o los cerdos (las vacas eran el punto de comparación favorito de Madariaga). Agudo razonamiento, que la historia de la cultura alimentaria avala con muchísimas pruebas y ejemplos.

Uno de ellos, analizado en otro capítulo de este mismo libro, encarnado en el voraz y monstruoso *Anchanchu* de los mitos aymaras bolivianos:

> Las aflicciones que *Anchanchu* ocasiona deben ser tratadas con la máxima premura posible por los especialistas rituales aymaras, *yatiris* y *ch´amakanis* (Fernández Juárez, 2004a). La voracidad del *Anchanchu* constituye el principal flanco débil que pueden explotar los especialistas rituales. Para ello realizan una ofrenda ceremonial constituida por todo un conjunto de ingredientes que semejan basuras y desperdicios, productos orgánicos y vegetales, secos y duros, que configuran el tipo de alimento ritual preferido por el *Anchanchu.* Esta ofrenda ceremonial recibe la denominación de *ch´iyara misa*, *mesa* negra, y constituye el bocado más apreciado entre los *saxras*, «malignos», que pueblan el altiplano, entre ellos, el propio *Anchanchu.* Él gusta de sus propias excreciones[7].

Recuérdese, a este respecto, la sentencia bíblica «Como perro que vuelve a su vómito / así el necio repite sus sandeces» *(Proverbios* 26:11), que San Pedro, en su *Segunda Carta* (22) amplió de esta manera: «Se cumple en ellos la verdad de aquel proverbio: *El perro ha vuelto a comer lo que había vomitado* y *La puerca lavada, vuelve a revolcarse en el cieno»*[8]. Y ténganse en cuenta también las muy diversas y complejas interpretaciones que las diversas corrientes y tendencias del Islam hacen del vómito:

> Los hanafíes: El vómito es impuro de forma pesada si es imposible contenerlo en la boca (es decir, si es tan violento que es expulsado de forma inevitable), ya sea de origen líquido o sólido, aunque no se haya asentado en el estó-

7 Véase, dentro de este libro, la monografía de Gerardo Fernández Juárez que lleva el título de «Terrores de agosto: la fascinación del *Anchanchu* en el Altiplano aymara de Bolivia».

8 *La Santa Biblia* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1988) pp. 770 y 1428.

mago, y también el vómito del lactante. El *agua de la boca del durmiente* (es decir, el líquido que se escapa por la comisura de los labios cuando se está durmiendo) es puro. El *qálas* es impuro, todo ello en virtud del *hadiz* en el que el Profeta (s. a. s.) dijo: «*Si a alguno de vosotros le sobreviene un vómito o le sube por la garganta algún líquido proveniente del estómago, que interrumpa el Salât y vuelva a realizar el Wudû'*. Sobre la *flema* (*bálgam*) y la saliva mezclada con sangre, los hanafíes hacen las siguientes consideraciones: si la flema sale pura, sin ninguna mezcla, es pura, pero si sale mezclada con alimento y el alimento prevalece es impura; si se iguala al alimento, se tiene en cuenta cada uno por separado: si el alimento vomitado es incontenible, el conjunto es impuro. En cuanto al esputo mezclado con sangre, si lo que predomina en él es la saliva, es puro; si predomina la sangre o se igualan, es impuro, aun cuando no sea incontenible. Lo que rumian los animales es impuro, ya sea poco o mucho. Si alguien vomita varias veces, y en cada ocasión el vómito no alcanza el grado de impuro, al ser poca cantidad, la repetición lo hace impuro.

Los mâlikíes han definido el vómito como el alimento que es expulsado por el estómago tras haberse asentado en él, y lo han declarado impuro si su condición de alimento ha desaparecido, aunque solo adquiriendo un sabor amargo. Por su parte, para ellos el *qálas* (que es el líquido expulsado por el estómago cuando está repleto) no es impuro si no ha adquirido el carácter de residuo (no basta su acidez). Consideran vómito todo líquido que expulsado por el estómago y que sale de la boca cuando está mezclado con bilis y cuando desprende un mal olor, y sólo lo disculpan cuando es crónico, por la dificultad que representa estar pendiente de él.

Los shâfi'íes afirman la impureza del vómito en cualquier circunstancia (incluso si el líquido o el alimento no se asienta en el estómago, y aunque salga en su estado original), y esto en el caso de que se esté seguro que ha llegado al estómago. Si se duda de esto último, el líquido o el alimento expulsado sigue siendo puro. Consideran vómito *el agua de la boca del durmiente* si está mezclado con bilis y es maloliente, pero se disculpa al que es aquejado de ello de forma crónica. También es impuro el alimento que rumian los animales.

Los hanbalíes: para ellos, el vómito y el *qálas* son impuros sin entrar en más detalles[9].

Téngase en cuenta, además, que, en el siglo VI de la era cristiana, el historiador godo Jordanes, en *De origine actibusque*

Getarum, había dado cuenta, siguiendo a historiadores menos conocidos, de la medida del carácter bestial del inhumano Atila cuando aseguró que había muerto ahogado en una mezcla inmunda de vino con su propia sangre:

> En el momento de su muerte, Atila, según cuenta el historiador Prisco, acababa de unirse en matrimonio con una joven muy hermosa llamada Ildico, después de haber tenido ya innumerables esposas, como es costumbre entre los de su raza. Durante el banquete de bodas se puso excesivamente contento y, abrumado por la somnolencia que le producía el vino, se fue a la cama y se quedó dormido boca arriba. Entonces la sangre que solía brotarle por la nariz en abundancia no pudo salir por su conducto habitual y, tomando una dirección fatal, se le introdujo por la garganta y lo ahogó. Así fue como este rey, que había conseguido la victoria en tantas batallas, tuvo un final vergonzoso y pereció víctima de su propia borrachera[10].

Parecido descrédito (falsa e injustamente publicitado por sus intolerantes enemigos) pesó durante mucho tiempo, con el sesgo horrible de leyenda inventada para escarmiento de incrédulos, sobre la muerte del audaz librepensador Voltaire, según evocaba todavía Gustave Flaubert en su inmortal *Madame Bovary:*

> Por otra parte, el cura volvía a la intolerancia, al fanatismo, decía Homais; anatemizaba el espíritu del siglo, y no se olvidaba, cada quince días, en el sermón, de contar la agonía de Voltaire, el cual murió devorando sus excrementos, como sabe todo el mundo[11].

9 «Parte Primera: La Pureza *(Ṯahâra)*. Lección 3: Las sustancias impuras (al-aʿyân an-náÿisa)», *Ciencias del Islam (*FIQH*). Derecho musulmán según las cuatro escuelas sunníes.* http://www.musulmanesandaluces.org/ciencias/fiqh/fiqh/FIQH-3.HTM [consultada en julio 2008].

10 Jordanes, *Origen y gestas de los godos*, ed. José María Sánchez Martín (Madrid: Cátedra, 2001), p. 201.

11 Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, ed. G. Palacios (Madrid: Cátedra, reed. 2002), p. 426.

Moraleja: a quienes con su acción o con sus ideas siembran (o se dice que siembran) el caos (político o ideológico) dentro una comunidad, la comunidad (o sus historiadores, o sus ideólogos) responde blandiendo contra ellos la amenaza del caos.

Y una de las formas más brutales que se pueden imaginar del caos es, sin duda, la de la muerte por ahogamiento en una mezcla indiscriminada de alimento, sangre, vómito y excremento.

Maneras de mesa humanas, maneras de comer bestial: Gedeón, la comadreja y el chacal

No solo la mezcla indiscriminada de la comida con la propia sangre, con los vómitos o con los excrementos ha sido tradicionalmente tenida como un atentado contra la condición humana y como un retroceso al estatus de las bestias inmundas que comen mezclándolo todo.

La necesidad de diferenciación neta, clarísima, incuestionable, del modo de alimentarse las personas y del modo de alimentarse las bestias, ha dado lugar a muchas más creencias y relatos, que buscan trazar fronteras entre la *buena cocina* y las *buenas maneras de mesa*, tenidas por éticas y legitimadas por los usos sociales, y otro tipo de *cocina* y de *maneras de mesa*, propias de *otros* de inferior condición ética, cultural y social, que se hallarían peligrosamente cercanos a las maneras de comer de los animales.

Un ejemplo ilustre: el del libro bíblico de los *Jueces* 7:4-7, que describe cómo Gedeón seleccionó como soldados a aquellos que no se arrodillaron hasta el suelo para beber, según hacen las bestias, sino a quienes, erguidos, tomaban el agua primero en sus manos para después beberla:

> Yavé dijo a Gedeón: «Todavía es demasiada gente. Hazlos bajar al agua, y yo los probaré. El que yo te diga: Este irá contigo, ése irá; y todo el que yo te diga: Que éste no vaya contigo, ése no irá». Gedeón hizo bajar sus tropas al agua, y Yavé le dijo: «Todos los que lamen el agua de su

> mano, como la lamen los perros, ponlos a un lado; y todos los que se arrodillan para beber, ponlos a otro». El número de los que lamieron el agua con sus manos fue de trescientos. El resto del pueblo se arrodilló para beber. Entonces dijo Yavé a Gedeón: «Con los trescientos hombres que han lamido el agua os libraré y pondré a Madián en tus manos. Que todos los demás se vayan cada uno a su casa»[12].

La condena y discriminación de «aquellos que non avían vergüença de bever como bestias», según glosaba en el siglo XV un escritor español al hilo del episodio bíblico de Gedeón[13] conoce muchos más paralelos credenciales y literarios.

Recuérdese la célebre fábula de *La comadreja y Afrodita* atribuida a Esopo *(ca.* siglo VII a. C.), que muestra cómo los irrenunciables hábitos alimenticios de la comadreja que quiso vivir como mujer acabaron por excluirla fatalmente del mundo de los humanos:

> Enamorada una comadreja de un joven muy apuesto, pidió a Afrodita que la metamorfosease en mujer. La diosa se compadeció de su pasión y la cambió en una hermosa muchacha, y así que el joven la vio quedó enamorado de ella y la condujo a su casa. Estaban ya en el dormitorio cuando Afrodita, queriendo saber si la comadreja mudando de cuerpo había cambiado de instinto, lanzó un ratón en medio de la estancia. La comadreja se olvidó de su estado presente, se levantó de la cama y se puso a perseguir al ratón con la intención de comérselo. La diosa se irritó contra ella y la devolvió a su antigua naturaleza.
>
> Así, también los malos por naturaleza, aunque cambien de estado, no mudan desde luego de carácter[14].

12 *La Santa Biblia* (Madrid: Ediciones Paulinas, reed. 1988) p. 279.

13 Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán Llavador (Madrid: Taurus, reed., 2005), p. 170.

14 *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo*, ed. Pedro Bádenas de la Peña (Madrid: Gredos, reed. 2001), *Fábulas* núm. 50. Véase, sobre las versiones internacionales de este relato, José Manuel Pedrosa, «La bestia metamorfoseada en novia: una fábula de Esopo, un relato del *Calila e Dimna*, y un cuento de los fang de Guinea Ecuatorial», *Oráfrica* I (2005) pp. 49-60.

Otra vez la misma moraleja: no es buena idea que lo humano, lo animal y el alimento anden mezclados. Cada cosa requiere su cuadrícula dentro de una estricta clasificación.

Y un ejemplo más lleno de interés: un significativo episodio de esa preciosa fábula de animales humanizados que es *The Jungle Book (El libro de la selva)* de Rudyard Kipling, que establece netas diferencias entre el muy escaso *prestigio social* (en sintonía con el que suelen tener todos los animales carroñeros, que mezclan alimento con basura, con desperdicio, con excremento) del chacal, que todo lo devora sin remilgos, y la fama aristocrática del lobo, tenido por mucho más selectivo y exigente en sus gustos alimenticios:

> Quien así hablaba era el chacal (Tabaqui, el lameplatos), y los lobos en la India desprecian a Tabaqui porque anda siempre enredando de un lado a otro, metiendo chismes, comiendo andrajos y pedazos de cuero de los montones de basura que hay en las calles de los pueblos[15].

Canibalismo y vampirismo: el *yo* devora al *yo*, ¿o *el doble* devora al *doble*?

Como todos estos ejemplos (entre muchísimos más que podríamos aducir) se encargan de demostrar, los hábitos alimenticios y las maneras de mesa clasifican ética, cultural y socialmente, adscriben al comensal al grupo *nuestro* o al de *los otros*, integran o discriminan, reivindican o denuestan. De acuerdo, todo ello, con unas normas que parecen ser de aceptación prácticamente universal: la comida debe servir para hacer más claro, más comprensible y más clasificable el mundo, para definir mejor la posición *nuestra* y la posición del *otro* en él, para no andar mezclando lo

15 Rudyard Kipling, *El libro de las tierras vírgenes*, trad. R. D. Perés (Madrid: Alianza, reed. 2002), p. 10.

que debe estar (cultural y socialmente) separado. Para evitar el caos, en definitiva.

Es por eso que el humano no debe comer la carne (cayendo en el canibalismo) ni debe beber la sangre (cayendo en el vampirismo) de otro humano, porque incurriría, si eso hiciese, en una combinación inaceptable del *yo* con el *yo*. Del mismo modo que no debe confundir su alimento con su propia sangre, ni con sus excrementos, ni con sus vómitos, porque volvería a incurrir en un contubernio repugnante del *yo* con el *yo,* y en un acercamiento intolerable a la condición de animal que lo come todo mezclado, sin clasificación ni selección alguna. Es por eso también que el humano no debe rebajarse a consumir la comida propia de las bestias inmundas, ni a mostrar *maneras de mesa* similares a las de los animales, ni a ingerir comidas cuyos ingredientes y fórmula se hallen mezclados de manera confusa, sin garantías suficientes que avalen sus ingredientes y su fórmula.

Todo eso separa de la condición humana (que clasifica comidas y clasifica el mundo) y acerca a la condición animal (que mezcla caóticamente el alimento con el excremento, que confunde lo que entra con lo que sale del cuerpo, que no tiene conciencia intelectiva del mundo).

Recuérdese que algunos pueblos añaden a estas normas y tabúes, de cumplimiento bastante general, otros de índole más particular: los judíos practicantes tienen prohibido (por la Torá y por los rabinos) cocinar o comer mezcladas leche y carne, e incluso regalar o vender (a gentiles) o dar como alimento a los animales cualquier mezcla de leche y de carne. Del mismo modo que los cristianos deben abstenerse de integrar la carne en su dieta en determinados períodos penitenciales, que los musulmanes no deben consumir jamás carne de cerdo ni bebidas alcohólicas, o que innumerables pueblos de todo el mundo tienen en el centro de su sistema de creencias el respeto de tabúes y de restricciones alimentarias de lo más diverso, la mayoría relativos a alimentos que no

pueden incluir en su dieta regular o que no deben mezclar con otros.

Pues bien, el vampirismo, en todas sus modalidades, incluida la que practican los sacamantecas, constituye un grave desorden no solo alimentario, sino también cultural, puesto que tanto el vampiro como el vampirizado pertenecen a la misma especie de los humanos, y se relacionan en un acto que pone en el mismo plano al comido y al comensal, que no clasifica adecuadamente el estatus físico, social y cultural de quien aporta su sangre o su grasa corporal y de quien la bebe o la devora.

Esa indistinción, esa ambigüedad, ese tener al enemigo (al que te devora) dentro de la propia especie (que es como decir dentro de la propia casa) es su rasgo más inquietante. Porque siempre será muchísimo mejor que te intente devorar un ogro del tipo de Polifemo, enorme, monstruoso, vociferante, escandalosamente llamativo y reconocible, que no que te devore o te vampirice sin previo aviso algún vecino, cuando menos te lo esperes. El ogro y el monstruo no son humanos, y no tienen a su favor el factor sorpresa; el vampiro o el sacamantecas sí son humanos, y sí tienen ese factor a su favor. Al monstruo le delatan su vozarrón, sus torpes movimientos, su hedor o las llamaradas que arroja por sus fauces; al vampiro, si acaso, una sombra fugaz, un suave aleteo en la noche, unos colmillos algo exagerados; al sacamantecas ningún rasgo externo, porque goza del mismo aspecto que nosotros.

El ogro o el monstruo son un *otro* exhibicionista y fanfarrón frente al que es fácil tomar precauciones; el vampiro o el sacamantecas son *de los nuestros*, son compañeros de especie, y además tímidos, escurridizos, miméticos con el entorno. Son *nuestros dobles*. Y

> el miedo, el horror al *doble*, es decir, al *yo* excesivamente parecido al *otro*, carente de secretos con respecto a los demás, no suficientemente dife-

renciado en términos lingüísticos y culturales del prójimo, es, seguramente, uno de los que más han perturbado al ser humano en todo tiempo y lugar.

El loco con doble personalidad, el gemelo hermano de alguien idéntico a sí mismo, el homosexual que se empareja con otra persona de su mismo sexo, el incestuoso que se acerca a alguien de su misma carne, el fantasma que duplica al vivo en el mundo de los muertos, el adulto y el recuerdo del niño que fue cuando se encuentran frente a frente [como *El principito* y el aviador de Saint-Exupéry], el enmascarado (villano o superhéroe) dotado de una segunda espuria personalidad, el constructor de autómatas, el titiritero, el ventrílocuo o el autor literario de los que emanan voces de criaturas a veces no suficientemente diferenciadas de las de sus genitores... hasta los clones que últimamente inquietan a todos y plantean interrogantes desde el punto de vista de la medicina, del derecho, de la psicología, de la ética, son ejemplos de *otros* que la cultura de muchos pueblos y tradiciones han considerado insuficiente o inadecuadamente indiferenciados o separados de los que deberían ser sus *otros* naturales. Ello les ha marcado de forma especial (algunas veces, las más, de forma negativa, pero algunas también de forma positiva), les ha hecho objeto muchas veces de tabú, y, sobre todo, les ha convertido en protagonistas privilegiados de numerosos relatos (que van desde el terrorífico cuento de fantasmas o de clones al chiste contra los homosexuales, pasando por muchas otras modalidades de literatura, incluida la novela).

Es necesario insistir en que cada *yo* necesita tener muy claro quién es su *otro* (para poder aliarse o enfrentarse a él y para construir así la sociedad y la cultura), y cuando no hay ningún secreto en relación con ese *otro*, cuando ese *otro* se parece demasiado al *yo*, surge la duda, la ambigüedad, el conflicto cultural y, muchas veces, y como reacción frente a esa inquietante situación, el relato, el cuento, la leyenda, el rumor, que propone las alternativas de sublimar, de prohibir, de escapar, de ironizar, o simplemente de horrorizarse frente a ese fenómeno[16].

16 José Manuel Pedrosa, «La lógica del cuento: el silencio, la voz, el poder, el doble, la muerte», *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral,* eds. R. Beltrán y M. Haro (Valencia: Universidad, 2006), pp. 247-270, pp. 262-263.

El vampiro es un muerto, el sacamantecas está vivo

Un rápido pero necesario excurso, al llegar a este punto, para establecer una distinción, sutil pero crucial, entre el vampiro y el sacamantecas: el vampiro es un muerto, el sacamantecas está vivo. Los vampiros, como

> los fantasmas, son otro caso de *doble* conflictivo y protagonista de tantas creencias y relatos que sobra cualquier comentario al respecto. Vinculados a los humanos como *dobles* que no pierden su primitiva identidad aunque se hallen en el mundo de los muertos, los fantasmas siguen hablando, sabiendo, reconociendo de modo parecido a como hacían cuando estaban vivos, no pierden el lenguaje que utilizaban cuando vivían en el mundo, no se les borra su primitiva memoria, mantienen —aunque distorsionados por la niebla del más allá— sus vínculos familiares y sociales, no se sumen por completo en el silencio de la muerte. Eso es lo que les hace especialmente turbadores, amenazantes, peligrosos, para los humanos que quedan aquí[17].

El vampiro es un *doble* de un humano que alguna vez existió. Drácula, por ejemplo, es un *doble* de Vlad Tepes. Pero el sacamantecas no es, en sentido estricto, ningún *doble*. Está tan vivo como *nosotros,* vive como nosotros, pasea por donde nosotros: puede ser cualquiera de *nosotros*. Es, por eso, un enemigo al que es muy difícil reconocer, desenmascarar y, desde luego, neutralizar o vencer.

Cierto que el vampiro tiene también una extraordinaria capacidad mimética. Aunque sea un muerto, puede exhibir un aspecto saludablemente humano. A veces, incluso, su apariencia (sobre todo en el caso de las vampiresas) es hermosísima, exuberante, rozagante.

17 Pedrosa, «La lógica del cuento», p. 264.

En el Chile tradicionalmente campesino tiene arraigo la leyenda de *La buena moza*, que se dice que es una

> mujer vampiro que maneja un fino puñal y que lo hunde certeramente en el corazón de su víctima, a la cual le bebe la sangre caliente que escapa de la profunda herida inferida. Es una mujer buena moza, llena de encantos, vestida con un brillante traje negro y arrebozada con un pañuelo rojo, que se aparece a los hombres que se pierden en el desierto, o que se entregan a sus halagos. La buena moza es una bruja o el demonio mismo transformado en mujer[18].

Y en la escena final de *The fearless vampire killers (El baile de los vampiros),* la célebre película (de 1967) de Roman Polanski, la hermosísima joven rescatada de la fortaleza de los vampiros da a su bastante torpe liberador un beso de amor... vampírico. Ella, aunque él no lo haya advertido, es ya una vampira. Y él, a partir de ese beso, lo será también. Menos mal que al menos el espectador recibe el aviso de esa contagiosa metamorfosis, porque la cámara se encarga de advertirle, irónicamente, de la expresión turbia de los ojos, del filo sospechoso de los dientes, de la extraña marca que deja el beso de la deslumbrante mujer-vampira en el cuello de su amante.

Pues bien: aun siendo tan tenue la frontera de las apariencias que pueden separar al vampiro (al muerto) del humano (el vivo), más tenue aún es la frontera de las apariencias que separa al sacamantecas del humano. En realidad, no la hay: el sacamantecas no necesita disfrazarse de vivo, porque está vivo.

La (casi) invisibilidad del sacamantecas

El que el sacamantecas tenga el color y el aspecto que tienen los vivos, el que su apariencia sea la de un humano normal y corrien-

18 Oreste Plath, *Geografía del mito y la leyenda chilenos* (Santiago: Nascimento, 1973), p. 38.

te, el que pueda ser cualquier transeúnte o cualquier vecino, dificulta, obviamente, su detección y su desenmascaramiento. Sus víctimas favoritas, los niños (sangre de calidad superior, no lo olvidemos), que saldrían sin duda corriendo despavoridos ante la presencia estruendosa de cualquier ogro o de cualquier monstruo, son incapaces (si no están lo suficientemente avisados) de reconocer ningún peligro en él:

> Estando mi madre en Madrid, esto hace doscientos mil años. Esto no es ningún cuento, esto es cierto. Y nos decían, cuando viene algún coche, si viene algún coche, porque, claro, pues ya empezaba a venir pues algún coche, porque también por los pueblos faltó algún niño, mató a algún niño también. Y cuando venía algún coche decían:
>
> —No os montéis en ningún coche, ¿eh? Aunque os digan que os van a dar un caramelo o esto.
>
> Pues ya sabes, a los críos de los pueblos, pues en seguida a engañarlos con un caramelo.
>
> —No se os ocurra montaros en ningún coche, ¿eh? Que a tal le han sacado las mantecas.
>
> Que eso, que hay los mantequilleros. Esto se decía por los mantequilleros, pues nos entraba un miedo terrible, con los mantequilleros. Pero eso era cierto ¿eh? eso era cierto, eso de Madrid, que les quitaban la sangre[19].

No solo se paseaban a sus anchas los sacamantecas por las calles de la populosa Madrid, al acecho de cualquier niño. Cualquier pueblo, hasta el más tranquilo, podía ser escenario de sus crímenes y de su huida, según revelan estos miedos que corrieron por los campos de la tranquila Ibiza:

> Antiguamente y en alguna población de la isla y por parte de los curas se llegó a amonestar en las misas, de que se tuviera mucho cuidado

19 La narradora María Socorro Vidán (nacida en 1932), fue entrevistada en Ganuza (Navarra), en agosto de 1995, por José Manuel Pedrosa.

de que cuando alguna persona forastera se acercara a la casa de campo, porque tenían lugar raptos de niños para extraerles la sangre. ¿Vampirismo[20]?

En pueblos de Navarra como Torralba del Río o como Ancín, los *mantequilleros* se decía que eran como los gitanos, como los bandoleros, como los bandidos, como los maquis... Cualquier punto de comparación era bueno si permitía identificarlos (aunque fuera tan groseramente) con alguien de fuera de la comunidad, y no de la comunidad misma. Refugiarse en el argumento de que procedían de fuera salvaba la paz interna. Si el enemigo viviera dentro, si podía ser cualquiera de nosotros, entonces la paz se acababa para siempre:

Los mantequilleros, ¡uy qué miedo! Los mantequilleros eran como los gitanos, como bandoleros... Nos decían:

—Venga, chiquitos, a casa, que vienen los mantequilleros.

¡Que los llevaban y les quitaban las mantecas a los chicos! ¡Y mire qué mantecas teníamos entonces[21]!

¡Los mantequilleros! Esos por lo visto eran bandidos que estaban por los montes, ¿eh? Y que eran como los maquis. Y entonces, pues iban... Como aquí todo el mundo era carbonero, pues tenían que tener *cuidao* porque si ibas por ejemplo solo por el monte y te perdías, pues los mantequilleros te sacaban la manteca[22].

Enormemente interesante es esta canción narrativa vulgar (de las que se difundían en *coplas de ciego*) que fue registrada en el pueblo leonés de Villaverde de la Abadía en 1989:

20 Michel Ferrer Clapés, *Cuentos, creencias y tradiciones de Ibiza* (Ibiza: [edición del autor], 1981), p. 18.

21 La narradora María Carmen Carlos Oyón (nacida en 1939), fue entrevistada en Torralba del Río, en agosto de 1995, por José Manuel Pedrosa.

22 La narradora María Lourdes Sanz (nacida en 1938), fue entrevistada en Ancín, en agosto de 1995, por José Manuel Pedrosa.

Los chupasangres

Atención pido, señores, un momento, por favor,
para poder explicar un suceso de dolor.
Se trata de la historia de un niño desgraciado,
que, por quitarle la sangre, cruelmente asesinaron.
A orillas del río Sil, tierra de vinos sonada,
la zona de Valdeorras, de Orense rica comarca.
Se trata de un pobre niño que doce años contaba,
el cual se hallaba sirviendo en una humilde casa.
Era un niño obediente, muy educado y sumiso,
y sus amos lo trataban igual que si fuera hijo.
El veintiuno de diciembre lo mandaron a un recado
a San Martino de Alijo, y el niño no ha regresado.
En vista de que tardaba, le salieron al camino y,
colgado de un castaño, encuentran al pobre niño.
Atónitos se quedaron sin poder hablar palabra,
contemplando de dolor aquella horrible desgracia.
Avisada la justicia, en el lugar se presenta
y descolgando el cadáver empiezan las diligencias.
Ahora escucharán ustedes el parte facultativo,
lo que han hecho unos salvajes con un inocente niño.
Su cuerpo estaba reseco, pues la sangre le quitaron
a la infeliz criatura por las venas de los brazos.
Con atención y cuidado examinaron el cuerpo,
y en la garganta tenía un trozo de trapo viejo;
pues para que no gritara, a la fuerza se lo han puesto
los criminales autores de este macabro suceso.
Todos quedan aterrados contemplando esta escena,
y el terror se apodera de aquella humilde aldea.
Cuando este pobre niño para su casa venía,
le salieron los salvajes y le sacaron la vida.
Para despistar el crimen al pobre niño llevaron
y en las ramas de un castaño su débil cuerpo colgaron.
Con una cuerda lo ataron para hacer ver a la gente
que él mismo se ahorcara y así no pagar su muerte.

Con la sangre inocente, los chupasangres marcharon,
sin que hasta ahora se sepa quiénes fueron los malvados.
La autoridad, asombrada, recomienda a los paisanos
que con los niños y niñas deben de tener cuidado,
porque estos chupasangres son gentes sin corazón,
y se valen de los niños para lograr su intención.
Desde ese día los pueblos están atemorizados
y en torno a ese suceso se hacen mil comentarios.
El pánico y el terror reina en toda la comarca,
y todos, de boca en boca, comentan esta desgracia.
La autoridad sin descanso procura a los criminales
sin que hasta ahora pudiera dar con esos chupasangres[23].

Sin dejar rastro. O dejando solo el rastro de sus crímenes. Y el de la sospecha. Así es como tienen la costumbre de esfumarse, muchas veces, los sacamantecas. En Madrid, en los pueblos de Orense y de León, o en la Colombia literaria del gran narrador Fernando Vallejo; en cualquier sitio:

> En ese barrio donde hoy empiezan las comunas pero donde en mi niñez terminaba la ciudad pues más allá no había nada —sólo cerros y cerros y mangas y mangas donde a los niños que se desperdigaban se los chupaba El Chupasangre— allá en Manrique tuvo mi abuelo una casa que yo conocí, pero de la que no recuerdo nada[24].

El mundo bajo sospecha: caos en la alimentación, caos en la comunidad

Cuando un ogro o un monstruo devoran a alguien, el mundo pierde un humano, y la comunidad, aterrorizada, pierde la tranquili-

23 Alicia Fonteboa, *Literatura de tradición oral en El Bierzo* (León: Diputación de León, 1992), pp. 342-343.

24 Fernando Vallejo, *La Virgen de los Sicarios* (Madrid: Alfaguara, 2.ª ed., 1998), p. 110.

dad. Pero no pierde la armonía ni el equilibrio internos. Más bien al revés: el miedo a un enemigo externo, bien visible, bien reconocible, refuerza las relaciones de solidaridad, fortalece los mecanismos de respuesta colectiva frente a la amenaza común.

Cuando un sacamantecas que se sospecha que vive cerca o entre nosotros mata a un humano y se esfuma sin dejar rastro, el mundo pierde un humano, pero la comunidad pierde también la armonía entre sus miembros. Al miedo se le añade la pesada carga de la sospecha, que es mucho más perturbadora y mucho más disolvente que el miedo. Y la sospecha pone en cuestión la confianza en el prójimo, ataca los fundamentos de la vida comunitaria, introduce el caos en la comunidad.

De Cuba es esta inquietante leyenda sobre ladrones de sangre apenas entrevistos y hábilmente enquistados en donde más daño pueden hacer: dentro de la comunidad:

La niña desaparecida en el monte y raptada por un brujero de los que roban la sangre de los niños

[Idalia Martínez] Mis abuelos no eran cubanos, eran de Haití. Siempre me lo cuenta mi mamá. Ellos vivían en Mayarí, en un sitio donde todos eran haitianos. A veces se sentía que le daban [un] golpe a los niños. Niños que lloraban.

Yo tengo una prima mía. Esto sí es *vero* [italianismo, 'verdad'], no es mentira. Yo tengo una prima mía, que ella era chiquita. Era ella y otra hermana mía que se murió. Me lo contó mi mamá, porque eso pasó.

Entonces mi mamá vivía en un monte, que era de cañaverales de *lao* a *lao*. Entonces, dice mi mamá que entre los dos cañaverales, ellos dejaron a las dos muchachitas, a mi prima y a mi hermana. Entonces, dice que se perdió, una de ellas se perdió, y estuvo tres días perdida. No sé si será *verdá*. Eso me lo cuenta mi mamá, y dice mi mamá que al cabo de tres días apareció.

Dice que la buscaron por to[do]s los lugares, porque cogieron a todos los que vivían allí para buscar a la muchacha, y no la encontra-

ron. A los tres días ella apareció. Dicen que esos tres días ella apareció y desde entonces ella, bueno, yo no sé si es verdad, pero dice mi mamá que se la había *llevao* un brujero de ésos para hacer no sé qué cosa, porque eso antes existía… Todo eso.

Y dice mi mamá que hicieron una fila, ¿no?, de toda la gente que vivía en el monte, de todos los hombres que vivían allí. Entonces mi mamá, la pusieron para ver si ella identificaba a la persona que era que la había cogido. Dice mi mamá, que ella caminaba, pero ella siempre cada vez que ella se paraba al lado de un señor, ella se impresionaba, pero no decía nada, nunca dijo que era él, ni nada.

Yo no sé si era verdad, pero como hay mucha gente que sí cree que existe la brujería y la santería, dicen que ese hombre era un buen santero, y ella nunca, nunca dijo quién era. Mi mamá esa historia siempre no[s] la ha *contao*.

Dice mi mamá que eso era en el mes de diciembre, no sé si ustedes en el mes de diciembre tienen que cuidar a los muchachos porque se perdían. Se los llevaban.

[Dariana S.] En diciembre en la[s] zona[s] orientale[s], en diciembre siempre se ha robao a lo[s] niño[s]. Dicen que pa[ra] cogerles el corazón, pa[ra] cogerles la sangre.

[Idalia M.] En los tiempos de Batista, era un dictador que era mu malo, que se hacía lo que se hacía. Se moría o desaparecía la gente, y no se indagaba para ver que pasaba ni na[da]. En aquellos tiempos…

Mi prima apareció a los tres días.

[Dariana S.] Pero, ¿quién la trajo?

[Idalia M.] No se sabe. Nunca se supo nada. Se pasaron tres días, busca y busca y busca, y lloviendo, y ella pareció, y seca, sin mojarse ni nada, y nunca se supo quién… Apareció en el mismo sitio en que se había perdío [hacía] tres días. Ella nunca dijo nada. Ella está ahí para contar la historia, porque ya no era tan chiquita[25].

Otro caso aún más inquietante: el de los *kharisiris,* unos seres que pueblan el imaginario de los indígenas aymaras de Bolivia, y

25 Cruz Carrascosa, «Leyendas cubanas de prodigios, espíritus y aparecidos», *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2 (mayo-agosto 2006). http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/carrascosa.htm

que roban supuestamente la grasa y los fluidos a sus víctimas, siempre indios. Identificados a veces con los extranjeros, o con los sacerdotes cristianos; otras veces con los médicos, o con los cooperantes de las ONG, o con los estudiantes. Algunas, y ahí empieza ya todo a tomar tintes perturbadores, con la «gente como *nosotros*», con *nosotros* mismos, sobre todo si el sujeto sospechoso es de los que van o vienen a la ciudad, o de los que tienen algún tipo de contacto con ella o con sus gentes.

Lo peor llega, sin embargo, cuando cualquiera que sea visto en *actitud sospechosa* (y cada uno entiende por *actitud sospechosa* lo que desea entender) queda estigmatizado. Cualquiera: un hermano, un hijo, *yo*, está expuesto a que le impongan la temible etiqueta.

Cuando el enemigo era el de fuera, o incluso el que tenía contacto o relación con el mundo de fuera, la amenaza era ya considerable. Pero la crisis que provocaba apuntaba más hacia el exterior que hacia el interior de la comunidad.

Ahora bien, cuando el enemigo está dentro, cuando puede ser cualquier persona de la comunidad, cualquier familiar (y ¿quién no es familiar de todos los demás en esos pueblos?), cuando puedo ser *yo*, el caos se abre paso devastador en el seno del grupo:

> Sobre la identidad de los *kharisiris*, hay que diferenciar entre las percepciones más tradicionales, que relacionan a los sacerdotes y gente de iglesia con el siniestro personaje; en la actualidad, otros perfiles han pasado a engrosar la lista de sospechosos tales como los médicos y en general el personal sanitario que trabaja en las comunidades del altiplano, igualmente los miembros de las ONG, e incluso los representantes locales de los poderes del Estado. Se dice que ahora los estudiantes colaboran con el *kharisiri*. Quizá el aspecto más amenazador y dramático en las comunidades aymaras y en las ciudades estriba en el hecho de que ya el *kharisiri* no muestra ninguna señal específica que lo identifique. El *kharisiri* ya no precisa enfundarse los ropajes de la alteridad aparente, sea el caso de los sacerdotes, médicos o representantes de ONG

porque ya los *kharisiris* no se diferencian de la población a la que victiman: «Es gente quien lo hace como nosotros, no gringos; gente como nosotros» (Adolfo Mamani).

En la actualidad no sólo los sacerdotes y los extranjeros resultan sospechosos de ser *kharisiri*, según el modelo de relaciones de identidad que parecen puestas en juego entre los aymaras y los *q'aras* que son expresadas por el personaje que nos ocupa; la sospecha se ha extendido al interior de las comunidades aymaras, en especial sobre aquellos campesinos que rechazan los compromisos y obligaciones comunitarias; aquellos que próximos al entorno de las ciudades olvidan las normas comunitarias y se desentienden de sus responsabilidades, especialmente en la satisfacción de cargos públicos y rituales. Por otro lado, los campesinos que se comportan al modo de la ciudad y que hacen pública ostentación de dinero, sin que se les reconozca actividad remunerada alguna son serios candidatos a ser reconocidos como *kharisiris*.

En la actualidad, el *kharisiri* está asentado en el seno de las propias comunidades; no faltan sospechas sobre tal o cual persona o familia a cuyos miembros se ha encontrado en actitud sospechosa de noche, por los caminos.

La acusación de ser *kharisiri* resulta traumática para el afectado, aún a pesar de que no se pueda probar ni demostrar nada en su contra. El sospechoso sufrirá, a buen seguro, serios problemas de articulación social con el resto de familias y a la larga es posible que tenga que abandonar la comunidad a riesgo de perder la propia vida. Resulta tan grave dicha acusación que los que poseen algo de dinero no dudan en ponerse en manos de abogados sin escrúpulos en los núcleos urbanos para conseguir algún papel oficial donde se acredite su inocencia.

No faltan casos documentados de ajusticiamiento de personas de las que se creía que eran *kharisiris*. En estos casos, la forma de proceder de la comunidad al completo resulta muy similar; una vez muerto con la complicidad de toda la comunidad, el cuerpo del supuesto *kharisiri* es quemado y sus cenizas aventadas en todas direcciones[26].

26 Gerardo Fernández Juárez, *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia* (La Paz: cipca, 2008) pp. 81-82.

El médico que roba la sangre

El médico es *uno de nosotros*, es el miembro (cualificado) de nuestra comunidad que tiene la responsabilidad de curarnos, de inyectarnos sangre, medicinas, reconstituyentes, energías; de insuflarnos vida para que siga adelante la vida de la comunidad y de sus miembros. Si en vez de a eso se dedica a robar nuestra sangre, nuestra grasa, nuestra vida, no cabe duda de que algo va mal, de que algo marcha completamente al revés, en el corazón de nuestra comunidad. De que dejan de funcionar las estrategias clasificatorias en un nivel absolutamente crucial de nuestro mundo social y cultural. Si el amigo, si el vecino, si el auxiliar en el que confiamos para que nos dé la vida es el que nos la quita, ¿qué es lo que queda a salvo del caos en nuestro micromundo, en nuestro imaginario, en nuestros sueños?

Esto *sucedió* en Madrid:

> Por lo visto, el señor era médico, el padre era médico. Y tenían un niño. Pues tendría leucemia o yo no sé, en aquella época. Y entonces esta mujer la cogieron, pues querían a una muchacha de pueblo, hermosa. Y ella estaba encantada porque la pagaban muy bien, la daban de comer... Bueno, la daban de comer mejor que ellos, bueno, una maravilla. Pero la chica iba de vez en cuando, bueno, no sé si dos veces al mes, o no sé cuándo, iba su padre, que venía a vender cosas del pueblo, y la venía a visitar a la chica. Y la decía:
>
> —Pues qué raro, si te dan tan bien de comer, ¿cómo es que estás tan...? Cada vez que te veo, los colores los has perdido, ¿eh?
>
> —¡Si es que será la capital, padre! ¡Pero sí que es verdad que me siento muy cansada, me siento no sé qué!
>
> —¡Pues qué cosa más rara! Le dices al señorito, que como precisamente es médico, pues que te dé alguna cosa, un reconstituyente, algo.
>
> Y nada, se marchó otra vez el padre, y ya está. Y la chica la seguían tratando muy bien. Y dice:
>
> —Fíjate si me tratan bien, que todas las noches, incluso antes de entrar en la cama, me dan un vaso de leche caliente y todo. La señora me lo da y me lo trae a mi cuarto.

Entonces el padre de la chica, que era de pueblo, pero no era tonto, la dijo:

—Mira, hija, antes que te tomes el vaso de leche, tíralo aunque sea, y no lo bebas una noche. Mira a ver qué pasa, porque es muy raro que tú cada vez te estás quedando más delgada, más delgada y más delgada. Y tú que estás tan bien, es muy extraño.

—Pues es que me encuentro muy mal, cada día no tengo fuerzas.

Y tal. Entonces, la muchacha, pues esa noche no se tomó la leche. Efectivamente, cuando ya ha pasado la media noche y tal, entonces con mucho sigilo, pues ella notó, como no estaba dormida. Pues el señorito, el señor y la señora, y entraron con una palangana, con una *esa* para atarla, y para sacar ¡claro! la sangre. ¡Fíjate la chica, como tenía tanto miedo, se quedó pero como muerta! Y efectivamente, la sacaban sangre con una jeringuilla, la llenaban de sangre y la sacaban.

Claro, al día siguiente, la chica estaba hecha polvo, estaba que no se tenía, estaba con un susto que no sabía adonde ir. Entonces no sé si fue a un cura de la parroquia, o se puso en contacto con el padre, no sé lo que fue. El caso es que la chica contó lo que le había pasado por la noche. Y claro, automáticamente fueron y lo dijeron a las autoridades. Y claro, que tenían que pillarlos con las manos en la masa, porque era un señor muy conocido, de mucho renombre, y que oye, que eso no se podía decir así como así. Total, que efectivamente, la misma muchacha metió no sé si fue a un policía o no sé qué, y lo escondió en su cuarto, en el armario o no sé dónde, y esa noche los cogió *in fraganti*. Porque no se lo hacían todas las noches, no, eso no. Pues se lo hacían no sé si era una vez a la semana, o algo así. Los cogieron *in fraganti* y sacándola la sangre. Y el niño se ponía bien. Claro, la chica peor, pero el niñito, qué bien va, fíjate, está estupendamente, cada vez está más coloradito[27].

Algo parecido, *sucedido* en Madrid, pero contado por otra persona:

Y a una criada también, a otra criada también, que había ido de Burgos a Madrid, y dice que todas las noches le llevaba la señora un vaso de

27 Relato registrado a una mujer de Madrid, en abril de 1997, por José Manuel Pedrosa.

leche a la cama. Y a ella pues se le hacía raro. Y se quedaba dormida. Y ella, pues ya no sabía lo que pasaba por la noche. Y encontró a una amiga de ella. Y dice:

—¿Y no te enteras de nada de lo que pasa?

—Yo no me entero de nada. El caso es que cada vez estoy más débil, alguna cosa rara...

¡Claro, le quitaban la sangre! Entonces le dijo:

—Pues mira, ¿sabes lo que vas a hacer? Mañana, no tomes la leche. Guarda un poco, para llevarla a un médico, *pa* que la analice, a ver eso.

¡Claro! ¡Y tenían el hijo tuberculoso! ¡Y la quitaban la sangre y se la ponían al hijo! Y eso pasaba en Madrid también, así que, señor, si *usté* es de Madrid...[28].

Esto *sucedió* en Sevilla:

El mal de San Lázaro se cura con la sangre de un niño acabado de matar. Una mujer del pueblo refería a una amiga un caso que le había ocurrido hace tres años, en Sevilla, encaminado a pedirle su hijo recién nacido para que desocupase los pechos de una señora a quien se le había muerto el suyo; petición desoída por la mujer, a pesar de *darle pelos y señales* de la casa donde llevarían el niño todas las tardes. La moraleja que sacó la narradora, al final de su relato, fue que querían quitarle al niño para matarlo y curar con la sangre a un anciano sacerdote que tenía el mal de San Lázaro. Esto comprueba lo extendida que se halla la superstición[29].

Todo esto *sucedió* en Lima:

Hace cuatro años, en el Perú hubo muchas noticias, incluso en el periódico, de doctores que mandaban a secuestrar a niños de gente pobre, y se los llevaban. A los tres días, cuatro días, una semana como mucho, llamaban a los padres y les decían dónde estaba su hijo. Los dejaban en

28 La narradora María Socorro Vidán (nacida en 1932) fue entrevistada en Ganuza (Navarra), en agosto de 1995, por José Manuel Pedrosa.

29 Alejandro Guichot y Sierra, *Supersticiones populares andaluzas*, ed. S. Rodríguez Becerra (Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1986), núm. 220.

> un barranco mirando el mar. Cuando los padres venían por detrás a ver a su hijo, los encontraban con una venda cubriéndoles la cara, pero sin ojos. A otro niño le encontraron un corte en la parte de atrás: le habían quitado un riñón. Era una mafia todo eso. Algunos padres ponían la denuncia a la policía. Y cuando iban a casa, encontraban un sobre con dinero, porque parece que los pagaban[30].

Y esto recordaba Fernando Vallejo que *sucedía* de vez en cuando en Medellín (Colombia):

> La ciudad se estaba como desinflando, perdiendo empuje. ¡Qué va! Amaneció a la entrada del edificio un mendigo acuchillado: les están sacando los ojos para una universidad...[31].

¿Yo? ¿Ellos?

En la hermosísima película *Central do Brasil (Estación Central de Brasil*, 1998), de Walter Salles, el huérfano protagonista es vendido a una banda de traficantes de niños. El rumor anónimo, la sospecha dicha en voz baja, la acusación que pende entre la duda y el escalofrío, señalaba a los miembros de esa banda como ladrones de órganos. Pero la película no concretaba más ni resolvía el enigma: el niño es liberado de su encierro por la misma mujer, la arrepentida Dora, que lo había vendido, y a sus secuestradores solo se les ve patalear enfadados e intentar recuperarlo sin éxito.

¿Cómo eran las caras de los captores? Un hombre y una mujer tan vulgarmente desaliñados como cualquier otro de los que transitan por el submundo social que refleja la película. Dos personas cualquiera, indistinguibles de los demás. ¿Ladrones de órganos? ¿Quién podría estar seguro? ¿Porque lo afirme el rumor? ¿No podrían ser traficantes de mano de obra esclava? ¿Quién puede estar

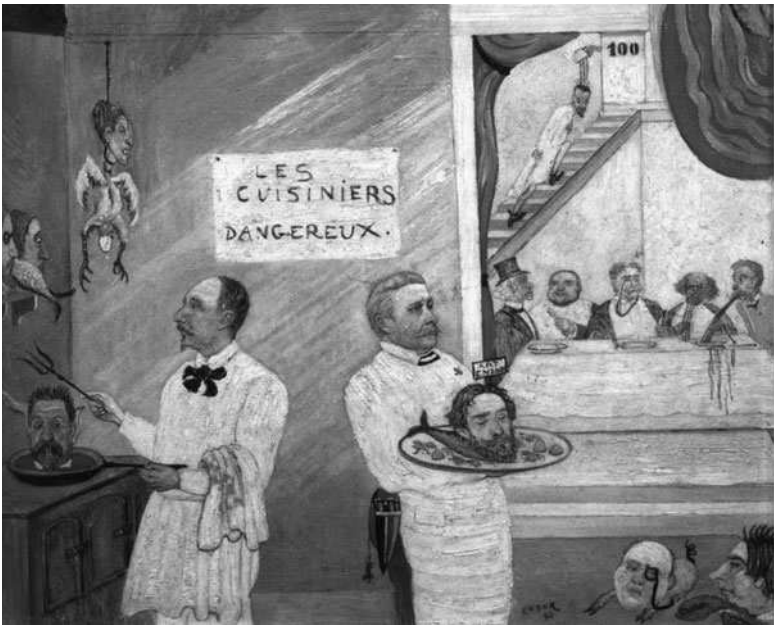
30 José Manuel Pedrosa, «Una colección de leyendas urbanas de Lima (Perú)», *Revista de Folklore* 220 (1999), pp. 132-140, núm. 29.

31 Vallejo, *La Virgen de los Sicarios*, p. 26.

seguro de algo? Y, además, ¿no había sido Dora, la salvadora, la que había vendido antes al niño? ¿No está expuesto, cualquiera, incluso cualquiera de nosotros, al peligro de convertirse en uno de ellos, de comportarse en algún momento como se comportan ellos? ¿Existen fronteras seguras e inviolables entre *ellos* y *nosotros*?

En este perturbador cuadro (*Los cocineros peligrosos*, de 1896) de James Ensor, que se conserva en una colección particular, ¿no tienen aspectos inquietantemente parecidos los comensales y los comidos? ¿No son incluso más repugnantes los comensales, a dos de los cuales se les puede contemplar vomitando sobre sus propios platos? Pues para quien no esté al tanto de los códigos secretos de la obra: los comensales representan, según quiso el pintor, a los críticos de arte, y los comidos a los artistas criticados: el propio Ensor, en lugar de honor.

Pero, ¿no es, quien ha escrito este artículo que finaliza ahora el lector, un crítico literario? ¿No ha sido también sometido a escru-



tinio, tantas veces, por otros críticos? ¿No ha actuado algunas veces como *comensal* y otras veces como *comida*? ¿No son, muchos de los que leen estas páginas, críticos de la literatura o de la cultura, profesores que examinan, *gourmets* que cada día se pronuncian, con exigencia, sobre el gusto de lo que hacen los demás? ¿Y no han sido también, alguna vez, criticados? ¿Cómo debemos clasificarnos entonces? ¿Como *nosotros* o como *ellos*? ¿Somos *comensales,* somos *comida*, somos las dos cosas al tiempo?

Bibliografía

Brunvand, Jan Harold (2002). *El fabuloso libro de las leyendas urbanas. Demasiado bueno para ser cierto*, trad. M. Berastegui, 2 vols. Barcelona: Alba.

Carrascosa, Cruz (2006). «Leyendas cubanas de prodigios, espíritus y aparecidos», *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2 (mayo-agosto 2006). http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/carrascosa.htm

Ciencias del Islam (FIQH). Derecho musulmán según las cuatro escuelas sunníes, 2008. http://www.musulmanesandaluces.org/ciencias/

Díaz de Games, Gutierre (2005). *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán Llavador. Madrid: Taurus, reed.

Davies, Christie (1997). *Ethnic Humor around the World: A Comparative Analysis*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Esopo (2001). *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo*, ed. Pedro Bádenas de la Peña. Madrid: Gredos, reed.

Fernández Juárez, Gerardo (2008). *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia.* La Paz: CIPCA.

Fernández Juárez, Gerardo (2008). «Terrores de agosto: la fascinación del *Anchanchu* en el Altiplano aymara de Bolivia», en *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, eds. Gerardo Fernández Juárez y José Manuel Pedrosa. Madrid: Calambur.

Ferrer Clapés, Michel (1981). *Cuentos, creencias y tradiciones de Ibiza.* Ibiza: [edición del autor].

Flaubert, Gustave (2002). *Madame Bovary*, ed. G. Palacios. Madrid: Cátedra.

Fonteboa, Alicia (1992). *Literatura de tradición oral en El Bierzo.* León: Diputación de León.

Goody, Jack (1982). *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Guichot y Sierra, Alejandro (1986). *Supersticiones populares andaluzas*, ed. S. Rodríguez Becerra. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.

Jordanes (2001). *Origen y gestas de los godos*, ed. José María Sánchez Martín. Madrid: Cátedra.

Kipling, Rudyard (2002). *El libro de las tierras vírgenes*, trad. R. D. Perés. Madrid: Alianza, reed.

La Santa Biblia (1988). Madrid: Ediciones Paulinas.

Lévi-Strauss, Claude (1964). *Le cru et le cuit.* París: Plon.

— (1968). *L'origine des manières de table.* París: Plon.

Pedrosa, José Manuel (2004). *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas.* Madrid: Páginas de Espuma.

— (2005). «La bestia metamorfoseada en novia: una fábula de Esopo, un relato del *Calila e Dimna*, y un cuento de los fang de Guinea Ecuatorial», *Oráfrica* I (2005) pp. 49-60.

— (2006). «La lógica del cuento: el silencio, la voz, el poder, el doble, la muerte», *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral,* eds. Rafael Beltrán y Marta Haro. Valencia: Universidad, pp. 247-270.

— (1999). «Una colección de leyendas urbanas de Lima (Perú)», *Revista de Folklore* 220, pp. 132-140.

Plath, Oreste (1973). *Geografía del mito y la leyenda chilenos.* Santiago: Nascimento.

Vallejo, Fernando (1998). *La Virgen de los Sicarios.* Madrid: Alfaguara, reed.

«No tiene pulso»: tipologías del miedo a ser enterrado vivo en la era preindustrial

Elena del Río Parra
Georgia State University

La ταφοςφοβία o miedo a ser enterrado vivo pertenece, junto a otras enfermedades como la obsesión resurrectoria, al conjunto de psicopatologías neuróticas y psicóticas. Para Sigmund Freud el miedo a ser enterrado vivo por error corresponde a un deseo de volver al útero materno[1], mientras que en épocas de guerra es común que esta inquietud aflore por la probabilidad de derrumbamiento de edificios y hundimiento de sótanos. El acto de destapar una sepultura puede resultar una sorpresa agradable —un fragante olor que certifica la santidad del difunto— pero también propiciar el hallazgo de los restos de un cuerpo que ha pasado sus últimos momentos tratando de escapar de ella.

El miedo a ser enterrado vivo y su puesta en práctica pertenecen a la complejidad de la cultura funeraria en su sentido religioso más amplio, pero también son asuntos fecundos en la literatura científica, la antropología y la narrativa. Estas tres áreas definen algo más que una teoría de la muerte, un conjunto de

1 «To some people the idea of being buried alive by mistake is the most uncanny thing of all. And yet psycho-analysis has taught us that this terrifying phantasy is only a transformation of another phantasy which had originally nothing terrifying about it at all, but was qualified by a certain lasciviousness —the phantasy, I mean, of intra-uterine existence» («The Uncanny», pp. 366-7).

creencias o una serie de rituales; expresan una inquietud tocante, no a lo preternatural o metafísico, sino a lo contranatural que, sorprendentemente, puede llegar a volverse deseable. La recurrencia con que aparece el tema, su peculiar y profusa matización, la variedad de sus fuentes y las diferentes disciplinas que lo tratan obligan a formalizar una tipología en torno a tres ejes: por una parte, la literatura científica, que lo incorpora al acervo tanatológico; por otra, el testimonio de la antropología, que lo reconoce como ritual necesario para cumplir ciertas funciones; y, finalmente, la literatura, que elabora variantes y modos narrativos en torno a este tema, que utiliza como relato-base.

El enterrado en vida es una metáfora frecuente, que suele pasar desapercibida. Es habitual el uso de expresiones como «muerto en vida», «muerte civil» y «emparedado», como también el hablar eufemísticamente de cómo los animales son ataúd del cadáver que devoran, nuestro estómago lo es de los alimentos, o la madre es sepulcro del fallecido nonato. No obstante, el soterrado vivo es un tema recurrente, si bien más llamativo que la metáfora por su literalidad, cuyo estado puede hacerse extensivo a otros medios, esto es, no solo al cubierto de tierra, sino al ahogado (sepultado en agua), asfixiado (sepultado en gas tóxico o carente de oxígeno, dentro o fuera de la tumba, como variante del ahogamiento) o cremado (variante de la inhumación como profilaxis de los restos orgánicos). Estos cuatro modelos, científicamente relacionados, forman cuerpos individuales en el imaginario cultural y pertenecen a representaciones, usos y jerarquías distintas.

La percepción consensuada en la cultura occidental moderna considera el soterramiento contra la voluntad del sujeto como una de las peores formas de morir. Parte de esta calificación se debe a la agonía consciente, más o menos prolongada, a que se unen la inanición, la deshidratación y la asfixia, circunstancias que empezaban a imaginarse vagamente en la España ilustrada, que Benito Jerónimo Feijoó comparaba con las penas del Infierno

(*Carta XIV*, §8, p. 160) y que Miguel Barnades trató de describir empáticamente:

> Pero todos los referidos modos de morir [...] no son comparables con la horrorosa y miserable suerte de aquellos infelices que después de enterrados por muertos y vueltos en sí mueren en la misma sepultura [...] no creo que haya aflicción comparable [...] ¿qué más prueba del rabioso despecho que encontrar a los tales, abriendo las sepulturas, descalabrados, roídos, ensangrentados y lastimados en varios deplorables modos? Yo confieso que me horrorizo sólo de pensar en tan infeliz y desastrada muerte (p. 326).

En 1733, Feijoó dedica un breve discurso del *Teatro crítico* a las «Señales de muerte actual» en el que incide, por primera vez de forma monográfica en las letras españolas, en la necesidad de certificar correctamente la defunción. Este discurso, junto con otros capítulos y tratados europeos contemporáneos, impulsan el asunto de los soterrados vivos, que primero se explora en el ámbito médico y de las ciencias ocultas, para extenderse a la narrativa de ficción y, finalmente, a la cinematografía. Es sabida la afición a este tema en la era victoriana a ambas orillas del Atlántico anglosajón, que lo populariza con tanto entusiasmo que termina por volverse presa fácil tanto del folletín como de las primeras películas de serie B, incluso antes de que esta existiera como tal[2]. Una mirada a los momentos anteriores a la Revolución industrial, esto es, al aparente dominio de la tecnología que anima al hombre a examinar su propia muerte como algo controlable, permite considerar el final forzado de la vida, elaborar hipótesis, recoger testimonios e imaginar

2 Ya era pasatiempo «moderno» en el teatro de los hermanos Álvarez Quintero: «Estela.–Pues de paso te llegas al Príncipe Alfonso, y si dan esta tarde la cinta de "Los ojos del enterrado vivo", me tomas tres butacas y las dejas en la taquilla a mi nombre» (p. 187). El título, real o inventado, hace referencia a toda una serie de filmes de terror muy de moda en los años veinte. El asunto tiene manifestaciones recientes en *Kill Bill* (2004) y en el menos célebre pero inquietante *Spoorloss* (1988).

situaciones autocontemplativas. La era preindustrial —a caballo entre lo temprano-moderno, que ignora el soterramiento de los vivos como problema, y la saturación decimonónica— da cabida simultánea a lo científico, lo ritual y lo narrativo, si podemos considerar lo segundo como función antropológica y lo tercero como relato literario.

Medir la muerte. Tanatología preindustrial y sus consecuencias

La medicina occidental, desde sus orígenes hasta comienzos del siglo XVIII, operaba únicamente sobre dos circunstancias: o se estaba vivo, o se estaba muerto. La historia de la cultura, por su parte, jugaba con la paradoja de los «muertos vivos», exploraba sus tecnicismos e imaginaba poder combinar ambos estados de manera armónica. A estos ensayos hay que añadir la larga tradición de los resucitados, quienes una vez fallecidos regresaban desafiando las leyes naturales. La hagiografía es pródiga en ósmosis entre vida y muerte, no solo en caso de individuos, sino de parte de ellos, como la pierna que resucita tras haber sido enterrada y reimplantada con éxito[3].

La historia médica galénica consideraba una serie de señales de muerte como parte de su certificación. Entre las más decisivas se contaban la respiración, el color, la temperatura y, sobre todo, el pulso. La bibliografía medieval incide una y otra vez sobre estas cuestiones, dedicándoles capítulos completos e incluso monografías en libros de medicina y filosofía natural como la *Historia natu-*

3 El «milagro del cojo» está consignado, entre otras fuentes, en los *Avisos* de Pellicer: «A este tiempo obró Nuestra Señora del Pilar un milagro portentoso, restituyendo la pierna a cierto Mancebo de Casa Pellicer, que había cinco años se la cortaron de enfermedad. Y no se halló señal de ella en la parte donde la enterraron» (4 de junio de 1640).

ralis de Juan Gil de Zamora o el *Liber quaestionum medicinalium* de Marcos de Toledo[4]. Según declara Juan García Ballester, «la toma del pulso parece que se convirtió para los médicos castellanos de esta época tanto cristianos como judíos en un elemento semiológico imprescindible. Meir Alguades, por ejemplo, según las notas recogidas por su discípulo, no pudo ser más claro: "Sin veer el pulso non sabría dar consejo"» (p. 344, n. 353). Tal era el afán de atestiguar certeramente la muerte que la búsqueda del pulso podía llegar a tornarse en un desafío personal, como relata Juan de Toledo que le ocurrió con Fernando de Antequera en su lecho de muerte: «estendió los braços, e bolvió el pescueço a la parte derecha, e todo el cuerpo como vallesta, e los ojos en alvo, e non quedó pulso en todo su cuerpo [...] E ayudome Dios e entré e sobí encima de la cama e catele el pulso. E fallégelo açerca de la meytad del braço esquierdo» (García Ballester, p. 337).

Además de las mencionadas señales, los tratados médicos atribuyen síntomas de muerte a múltiples enfermedades no relacionadas entre sí, males que van engrosando una lista que para finales del siglo XVII se había extendido a decenas de nombres entre los que cabe contar el paroxismo, la apoplejía, el espasmo, la alferecía, el morbo caduco, el síncope, el estupor, la asfixia, el tabardillo, el causón, la hidropesía, la histeria y la calentura hética[5]. Las señales de muerte pueden llegar a ser tan sutiles, el inventario tan variado y falto de criterio y la relación síntoma-resultado tan carente de correspondencia, que se vuelve difícil describir con exactitud los indicios para un diagnóstico fiable:

4 Entre las obras monográficas cabe contar el *De pulsibus* del celebérrimo Filareto; el *Tratado de las orinas, de los pulsos e de otros materiales* (Ms. 2262 de la Biblioteca de Salamanca); y el *Compendio de la salud humana* (*Fasciculus medicinae*) de Johannes Ketham (Zaragoza, 1494), que dedica los folios 33 y 34 al mismo asunto.

5 Algunas de estas denominaciones, hoy consideradas síntomas, correspondían a enfermedades.

> La *litargia* y el *subet* son diferentes de la epilepsia en esto: y es que en estas no hay espasmo. En la epilepsia no se excusa. En la *litargia* y *subet* no se hace espuma en su boca lo que se haze en la epiléptica. Diversifica también la proplejia porque en ella se corrompe el *senso* y el *motu:* en la epilepsia no aun que algunos digan que la proplejia es fuerte epilepsia. El syncopis también difiere de la epilepsia: porque el epiléptico tiene la cara colorada y el sincopizado la tiene amarilla como muerto y termina con sudor: no tiene pulso (Carbón, fol. 78v).

En los siglos previos a la Ilustración las señales de muerte resultan equívocas, por lo que alguien parecerá muerto estando vivo, y alguien podrá recobrar la vida habiendo estado *verdaderamente* muerto. Se describe, entonces, «como muerto» a alguien que está vivo, y como «resucitado» a alguien que ha estado *muerto.* Estos trances, tan recurrentes en la prosa de ficción y la hagiografía, muestran la posibilidad de revivir y la apariencia de muerte de un vivo, así como la dificultad médica para establecer señales de muerte que certifiquen la defunción. Ciertamente, el cadáver podrá escuchar lo que pasa a su alrededor, podrían seguir creciéndole el pelo y las uñas, y hasta sería capaz de hacer algunos milagros[6] pero, en definitiva, está muerto. ¿Quién puede, entonces, asegurar que el que duerme mucho no corre el riesgo de deslizarse hasta morir verdaderamente?:

> El sueño necesario es imagen de la muerte, pero el sueño excesivo es la muerte misma. El sueño necesario parece que mata, pero no hace más de suspender las obras exteriores de la vida para aderezar la vida para sus obras. Vida fue el parecer que faltaba la vida. El sueño dema-

6 Según lo postulado en el s. XVII por Paolo Zacchias y Heinrich Kornmann en sendos *De miraculis mortuorum*, y por otras obras de ciencias y prodigios como filosofía secreta, historias naturales y curiosas, y noticias sacadas de alguna crónica, asunto que Christian Frederic Garmann ampliará posteriormente en un tratado de título idéntico (1709) pero que incluye casos de masticación, partos de difuntas y resurrecciones.

> siado está tan lejos de hacer este beneficio que, aun después que despierta el que durmió mucho, está como muerto: quédale el discurso torpe, confuso el juicio, los sentidos inhábiles, inmóviles los miembros, y los ojos hinchados a manera de cadáver que empieza a corromperse (Zabaleta, p. 163).

La novedad aportada en la Ilustración reconoce, por primera vez, un estado independiente y no necesariamente transitorio entre la vida y la muerte. La proliferación de tratados sobre la conocida como «muerte súbita» constituye el paso previo a una discusión entusiasta sobre los límites entre la vida y la muerte, planteado por primera vez como enigma de resolución posible. Es así como, tratando de medir la muerte, se rompe la tradicional dicotomía para dar cabida a un tercer estado definido frecuentemente en la bibliografía médica como «muerte aparente» u «oculta vida», que dará sus mejores frutos literarios en el XIX aunque, según veremos más abajo, puede rastrearse hasta fechas tan tempranas como las leyendas de aletargados del siglo I y la ficción sentimental italiana. La bibliografía médica no despliega en el asunto del enterramiento de vivos con un enfoque didáctico-moral, sino como una evidencia que debe atajarse o puede provocarse intencionadamente. La muerte ya no es algo íntimo que se impone sobre el paciente, sino que, del mismo modo que se puede atraer y suscitar, se puede revertir para, en definitiva, controlar y redefinir sus términos.

Puesto que los límites entre la vida y la muerte son tan borrosos, debe existir un estado que asuma los casos no clasificados como «vida», «muerte» o «resurrección». Éste consiste en una fase que se prolonga por tiempo indefinido, y que no representa un diagnóstico equivocado por señales fallidas, sino una categoría en sí misma. La persona, entonces, no está muerta (aunque lo parece), ni viva (porque no da señales); no es cadáver, pero tampoco un ser animado. La prueba de vida oculta o muerte aparente es su descrip-

ción en ciertos animales desde antiguo[7], pero por primera vez se formaliza como tal y se experimenta con éxito en casos como el del ciego de Pamplona o la niña de Estella, aparentemente muertos por ahogamiento durante varias horas (Feijoó, Carta IX, §14, pp. 162-63).

A efectos prácticos, el principal problema reside en la incapacidad de médicos y sacerdotes de reconocer este estado como tal. Las prisas por revivir a alguien o por declararlo muerto niegan la posibilidad de permanencia prolongada en este trance, que la religión asocia con el milagro sin detenerse a considerar causa alguna (FIG. 1). Será, precisamente, Benito J. Feijoó, que había acumulado suficientes pruebas en el *Teatro crítico*, quien se queje de que los médicos no hayan hecho caso de la urgencia de su mensaje y sigan sin esforzarse en verificar la defunción. Decide acometer el asunto por segunda vez, apilando una serie de casos de enterrados vivos en las *Cartas eruditas* con la intención de hacer hincapié en el asunto e incidiendo en el hecho de que este ha cobrado ya gran importancia en Inglaterra y Francia, mientras que en España se sigue tomando a la ligera. Pero los tratados médicos españoles seguirán desoyendo la cuestión hasta la aparición póstuma de la *Instrucción* de Miguel Barnades, unos veinte años después, que continúa la discusión, recopilando nuevos casos[8] e insistiendo en la necesidad de instruir correctamente a los facultativos:

> especialmente a los médicos de España con singularidad en esta Corte, y demás poblaciones donde sean familiares las tercianas atabardilladas y los cólicos convulsivos, que hacen el objeto de las referidas historias, para que imitando el juicioso modo de proceder de dichos facultativos

7 De hecho, los animales que hibernan durante años e incluso siglos conforman un subcatálogo recurrente para justificar este tercer estado en clásicos como el monumental *Libro de los animales* de Al-Jâhiz.

8 A los citados por Feijoó, pionero europeo en la materia, añade muchos de los compilados por autores posteriores como Jacques-Bénigne Winslow y Jean-Jacques Bruhier.

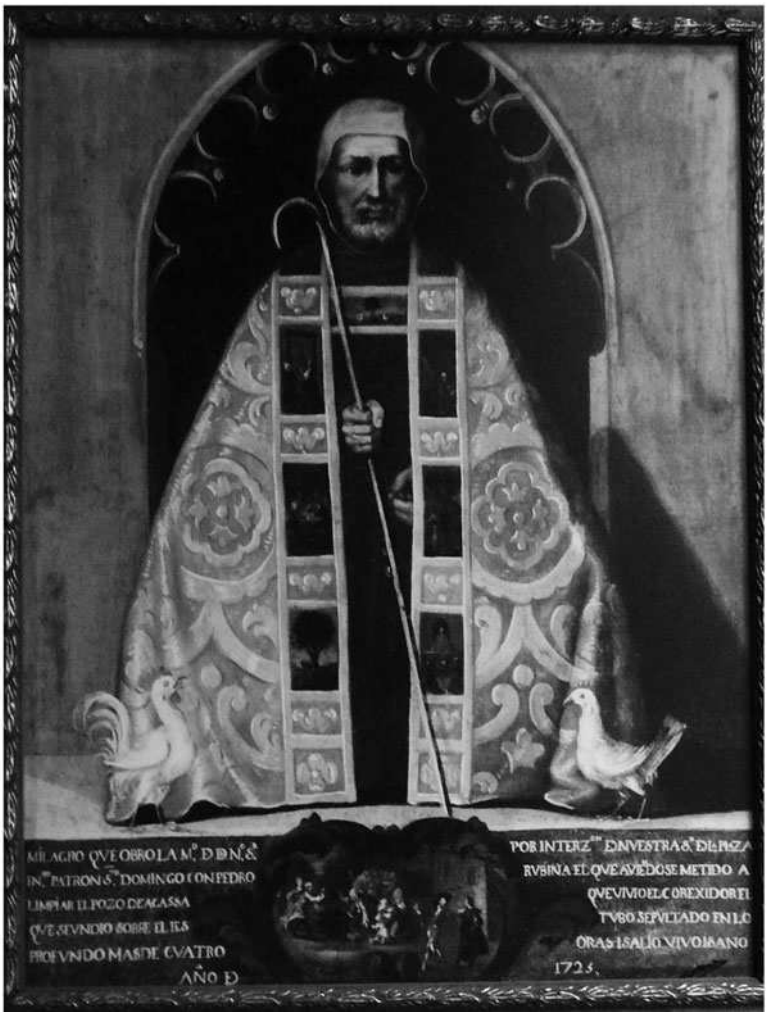


FIG. 1. *«Milagro que obró la Madre de Dios Nuestro Señor por interés de Nuestra Señora de la Plaza y Nuestro Patrón Santo Domingo con Pedro Rubina, el que habiéndose metido a limpiar el pozo de la cassa que vivió el Corregidor, que se hundió sobre él y estuvo sepultado en lo profundo más de cuatro horas y salió vivo y sano. Año de 1725». Parador Nacional de Santo Domingo de la Calzada (antiguo hospital de peregrinos), La Rioja, España.*

> en no desamparar tales enfermos, cuando de improviso, y sin antecedentes prenuncios de próxima muerte, quedan destituidos de manifiesta vida, se pensase y obrase más cuerdamente de lo que se suele en semejantes circunstancias (p. 185).

A pesar de las advertencias formales, los síntomas de la muerte revelan una falta de consenso. Parece que los sucesos del enterrado vivo de Palencia, cuyo recorrido fúnebre dejaba un rastro de sangre, o del sudoroso escribano de Pontevedra, extremaungido por el cura de su aldea a pesar de la oposición de su mujer, no necesariamente representaban indicios inequívocos de vida para Barnades, ya que tanto el sudor como el flujo de sangre pueden emanar de un cadáver (p. 332). Si bien el estado de trance prolongado se formaliza como tal, el debate sobre la certificación de la muerte sigue siendo, en el siglo XVIII, tan prolijo como infructuoso. Feijoó adopta una postura extremadamente escéptica, exponiendo que ningún indicio es verdaderamente seguro excepto el hedor, lo cual hace poco práctica la verificación[9]. Barnades, adoptando una posición más moderada, se propuso revisar una vez más cuáles eran las señales ciertas de la muerte para evitar el «inconsiderado abandono que se hace del prójimo, y del culpable descuido que se tolera de dejarles abrir y enterrar sin asegurarse debidamente de la realidad de la muerte» (p. 168). El facultativo clasifica los casos en: indeterminados, por enfermedad aguda o crónica, accidente repentino, epidemia, síncope perfecto, accidente soporoso, con-

9 Coincidirá en esta apreciación el tan famoso como denostado Jean-Jacques Bruhier *(Dissertation sul l'incertitude des signes de la mort,* 1749).

10 Barnades también reconoce la posibilidad de «enfermedades transnaturales», esto es, hechizos que se compensan con amuletos y que provocan síncopes con apariencia de muerte. Entre los casos de letargo indefinido cita «la vulgar historia de los siete durmientes» documentada en la *Historia eclesiástica* de Niceforo, «cuya memorable cueva fue por muchos siglos el objeto de los curiosos viajeros [...] casi la misma novela se cree en Turquía de unos desmedidos gigantes de las fronteras de Tarso en Sicilia» (p. 195).

vulsión, catalepsia y pasiones de ánimo[10]. Asimismo, reconoce la posibilidad de la «reviviscencia» (diferente de la resurrección) tras un ahogamiento, ahorcamiento, gaseamiento o muerte violenta, repasando una serie de ellas tras la exposición a gases emanados por grutas y sepulturas, «de modo que no se le ve en lo exterior señal alguna que no represente una verdadera muerte» (pp. 164-65).

Ambos, Feijoó y Barnades, coinciden en que los casos de amortajados, diseccionados, llevados a enterrar o enterrados vivos son mucho más numerosos de lo que comúnmente se piensa: «¿cuántas veces se habrá errado el juicio de tener por difuntos a los que solamente estaban sincopizados? Discurro que infinitas» (Barnades, p. 191). El mayor temor residía en la dificultad de detectar esos casos en época de epidemias, cuando las decisiones quedan en manos, ya no de sacerdotes o médicos incapaces, sino de los sepultureros, «gente de un desembarazo medio brutal» (Feijoó, Carta XIV, §45, p. 176) cuyo oficio rutinario se vuelve acuciante:

> Según relación hecha a un célebre médico por uno de los cirujanos que se hallaba en dicha peste [de Marsella]; pues riñendo a unos sepultureros que llevaban arrastrando a enterrar a un hombre todavía vivo, les oyó él mismo la impiedad de decir en su idioma vulgar: *Es proun mouort;* esto es, bastante está muerto. ¡Tan horribles consecuencias trae el pernicioso abuso de dejar enterrar sin asegurarse debidamente del estado de verdadera muerte! (Barnades, p. 178).

Como las señales de muerte no suelen ser concluyentes, el diagnóstico ha de pasar por provocar una respuesta del cuerpo. Juan de Luna se permite bromear con la costumbre del velatorio, el método menos invasivo de comprobación y el habitual en la España de su tiempo junto con la *conclamatio*[11]: «Quise dejar aquel oficio; mas, aguardé pasasen las veinticuatro horas como muerto

11 El ritual eclesiástico de la *conclamatio* consiste en comprobar la defunción llamando tres veces por su nombre al finado.

de repente» (p. 327). No satisfechos con uno, autores de los siglos XVI y XVII como Petrus Forestus, Theodorus Kirchmaier y Christoph Nottnagel recomendaban esperar tres días[12]. Adicionalmente, en el siglo XVIII, se imponen protocolos como los que Giovanni Maria Lancisi recoge en una famosa lista que incluye, además de los clásicos espejo en la nariz y cubo de agua en el diafragma, el hacer oler sales, polvos y hebras de lana[13], repertorio ampliado por Jacques-Bénigne Winslow con la introducción por la nariz de zumo de cebolla y ajo, o un lápiz, cosquillas con pluma, así como cilicios, enemas, ruidos, tirones de orejas y agujas en los pies[14].

Estos protocolos no eran suficientes para Feijoó, quien perseguía un objetivo ulterior. En su *Carta* XIV recoge dos casos de muertos aparentes que representan una variante de la angustia sufrida al despertarse vivo dentro de la tumba: estos percibían lo que sucedía a su alrededor sin poder reaccionar. Con la esperanza de infundir y extender el miedo a ser enterrado vivo, inexistente en la España de su época, asegura que solo hay dos casos conocidos pero que podría haber miles semejantes que se desconocen, precisamente, porque son difíciles de detectar[15]. La intención última de esta carta, «imprimir en cuantos individuos comprehende nuestra especie los mismos vivos afectos de terror» (p. 173), nunca se cumplió ya que señales evidentes de vida solían ser ignoradas y las quejas siguieron prodigándose en los manuales de medicina.

12 Respectivamente, *Observationum et curationum medicinaliu* (Leiden, 1590) y *Elegantissimum ex physicis thema de hominibs apparenter mortuis* (Wittenberg, 1670).

13 *De subitaneis mortibus libri duo* (Roma, 1707).

14 *An mortis incertae signa minus incerta a chirurgicis, quam ab aliis experimentis?* (París, 1740).

15 Para reforzar el argumento, Feijoó traza el elenco de hombres famosos, tabulación ficcionalizada como cliché desde la antigüedad hasta Francis Bacon y Sebastián de Covarrubias, donde ilustres personajes como Escoto fueron enterrados por sus mejores amigos, o levantaron por última vez el brazo, reclamando piedad desde la mesa de disección al sentir el bisturí.

Algunos textos de carácter pseudo médico venían discutiendo, desde finales del siglo XVII, el fenómeno de los «devorasudarios» o «comesudarios», esto es, de las sepulturas que, ya desde el siglo XIV, emitían sonidos masticatorios porque sus ocupantes engullían la ropa e incluso los miembros superiores. El debate es interesante porque reincide sobre las definiciones de «vida» y «muerte», tratando de aclarar las condiciones de esta anomalía. Los dos textos fundamentales al respecto —hoy libros de culto en la historia del vampirismo— son la *Dissertatio historico-philosophica de masticatione mortuorum* de Philipp Rohr, y *De masticatione mortuorum in tumulis* de Michael Ranfft, donde se imaginan una serie de situaciones *post mórtem* —desde serpientes carnívoras que devoran la médula de los cadáveres hasta la amplitud de los sepulcros de los turcos—. El fin es dilucidar si la autofagia dentro del ataúd es producto de un milagro divino, prodigio diabólico, sonidos provenientes del Infierno, superstición, imaginación o suceso. Tras elaborar los imprescindibles inventarios de *masticationis mortuorum* y descartar los fenómenos sobrenaturales y las supersticiones, la pregunta se reduce a quién produce esos sonidos: si se trata de muertos que comen dentro del sepulcro, estos deben ser vampiros (como reza el aforismo, los verdaderamente muertos *non mordet*); si son vivos, postura a la que se suma Miguel Barnades, entonces no cabe duda de que se trata de los infelices que intentan salir de la tumba. A pesar de que es sabido que el demonio hace ruido en los sepulcros de los santos y de los grandes pecadores,

> el vampirismo ha tenido muy distinto origen, pues de los repetidos casos que se publicaron en el siglo XVI de haberse oído, en tiempo de peste, una especie de rumor en algunas sepulturas de varios lugares de Alemania y Hungría, y abriéndolas con este motivo, haber hallado los cuerpos enterrados en ellas, roídos y maltratados en varias partes, se empezó a divulgar que se percibía un ruido semejante al que hacen los cerdos cuando comen (Barnades, p. 340).

El establecer que la vida y la muerte son fenómenos independientes de lo sobrenatural y lo metafísico es de suma importancia, no solo como reto para la historia de la medicina, sino porque acarrea importantes consecuencias legales y morales. En el terreno de lo testamentario, Philippe Ariès (p. 399) ha observado la presencia de cláusulas para prevenir un entierro prematuro en la Francia de 1660. En España, sin embargo, nunca arraigaron estos protocolos de comprobación. Ni tan siquiera el pudridero construido en El Escorial se estableció para prevenir una falsa muerte, sino más bien para que, de manera natural, el cuerpo se redujese y ocupara menos espacio en el panteón. A pesar de ello, sabemos que al menos desde 1656, es decir, antes de los esfuerzos concienciadores de Benito Feijoó, existía en España un miedo a ser enterrado vivo latente en casos aislados[16]. El testimonio áureo más remoto de que tenemos noticia, del 2 de febrero, proviene de la pluma de Jerónimo de Barrionuevo:

> Murió la Condesa de Benavente, domingo en la noche. Fue el caso que esta señora se comía cada día cuatro pollas de leche en diferentes maneras. Cenó una en jigote y una pepitoria, comiendo de ella dieciséis alones, sin los adherentes acostumbrados de conservas y sustancias. Díjole el médico que la asistía que para su edad era mucha cena. Respondióle que sin esto no dormiría, e hízolo tan bien, que amaneció en el otro mundo [...] Tenía hecho testamento, mandando no la enterrasen si muriese hasta pasados tres días, por unos desmayos grandes y dilatados que le solían dar (t. II, p. 289-90).

16 Paralelamente, parece que los primeros experimentos para inducir la «muerte aparente» fueron los del sueco Johann Nicholas Pechin, quien publicó sus resultados sobre supervivencia sin comida y sin aire en 1676. Estos cobran importancia en las primeras décadas del siglo XX, cuando se exploran los límites de la anabiosis, se describe la narcolepsia, se definen las condiciones para una correcta animación suspendida y se llevan a cabo los primeros intentos de parada y resurrección cardíaca durante operaciones quirúrgicas (Fraser). Pionero en explotar activamente el fruto de esos conocimientos hasta transformarse en un icono mediático fue Harry Houdini.

Este primer testimonio español revela la inquietud que suscita el tema, pero se limita a solicitar la dilación del velatorio de uno a tres días sin exigir pruebas adicionales[17]. La especificidad testamentaria no es frecuente en España, tal vez por la influencia de la Iglesia, tal vez por la costumbre de enterrar, hasta bien entrado el siglo XIX, con mortaja o con traje común excepto en el caso de individuos adinerados, que podían pagarse un ataúd que les garantizase un espacio personal para la muerte. Pero, paradójicamente, la sepultura en urna no es necesariamente ventajosa, ya que favorece la agonía del enterrado vivo:

> En los sepultados dentro de tumbas, bóvedas y semejantes sepulturas huecas no es seguro que tan presto se acaben las penas ni la vida; antes bien es muy verosímil que pasen largas horas en tantear, según sus fuerzas, el salir de tan lúgubre paraje, y en procurar con sus clamores ser oídos y socorridos, sufriendo entre tanto mil angustias de ánimo hasta llegar al extremo de despedazarse [...] lo que en algunos puede tardar horas y días enteros. Y con esta tan larga duración de inmensas agonías [...] ha de ser incomparablemente más amargo el morir en la sepultura que de otro cualquier modo (Barnades, p. 327).

Las cuestiones médico-morales dependen, como las testamentarias, de los estados de defunción, vida y, a partir del siglo XVIII, muerte aparente. Puesto que el lugar del alma dependerá del estado del cuerpo, no es de extrañar que el temor a ser enterrado vivo se extienda más allá del hecho físico y concierna a la salva-

17 Es sabido que desde finales del siglo XVII hasta mitad del XIX se extendieron en Alemania las *totenhäuser* o *leichenhäuser*, donde se dejaban los cuerpos hasta tener la certeza de su muerte (escenario que impresionó a Mark Twain, quien fantaseó con la idea de ser uno de los vigilantes de cadáveres en «A Dying Man's Confession»). Si bien este sistema fue efímero, la idea se prolongó en los célebres ataúdes conectados a respiraderos, campanillas o silbatos que tan populares se volvieron en la era victoriana.

ción eterna. José G. Rigau-Pérez ha señalado que, en 1804, una nueva cédula americana pretendía evitar que fetos vivos fuesen enterrados dentro de los cadáveres de sus madres. Esa preocupación ya había sido resuelta largo tiempo atrás, como se desprende de la lectura de casos de conciencia que habían previsto que las madres podrían servir de ataúdes de sus hijos nonatos. Se anticipan, así, tanto a la literatura científica como a las crónicas que descubren partos posteriores a la inhumación como la citada en 1661 por Gaspar de los Reyes Franco de una parturienta que murió «y fue enterrada en la sepultura de su casa, descuidando sacarla el feto [...] Algunos meses después abrieron la sepultura y encontraron que el cadáver [...] tenía en su brazo derecho a una criatura, que indubitablemente, volviendo en sí la infeliz madre dio, no a luz, sino a la lúgubre oscuridad de la sepultura» (§79).

La casuística, como filón inagotable que documenta lo posible (del Río Parra), halla en la ausencia de señales corporales nuevas dudas morales, particularmente en lo referente a la absolución *in extremis*, que solo puede administrarse estando vivo el fiel. Ante la falta de señales ciertas de muerte, Feijoó recomienda la absolución bajo condición (*Teatro*, t. 5, disc. 6, §IX), verdadera novedad en la práctica de una teología moral que se sirve de argumentos físicos para hallar una solución probable. Otra preocupación planteada por el padre Feijoó reside en si el enterrado vivo, vuelto en sí antes de morir, puede pecar en ese tiempo por causa de su desesperación, resolviéndose que si son sepultados al modo ordinario, esto es, sin ataúd, les queda menos de un minuto de vida entre la conciencia y la muerte, con lo cual no tienen tiempo de pecar (Carta VIII, p. 110). Del mismo modo, si son enterrados con bóveda, tampoco pecan gravemente, ya que el «despedazarse furiosamente con dientes, manos, y golpes» no significa que hayan querido acabar consigo mismos. El padre Feijoó, quien tanto alertó sobre los casuistas exaltados, halla un nuevo caso de conciencia que engrosará las *summae* con material

actual para asegurar que el enterrado vivo quede a salvo en el fuero de la conciencia y a ojos de la Iglesia[18].

Modos rituales: condenación, inmortalidad, transición, bendición, apaciguamiento

La momia, novela de Nina Wilcox Putnam y Richard Schayer, narra la reviviscencia de Im-Ho-Tep, un príncipe egipcio injustamente condenado por sacrilegio a ser enterrado vivo. Este tipo de ficciones, características de los años treinta, corren parejas a los estudios etnográficos de finales del siglo xix en que se inspiran remotamente. La historia de la literatura, desde la antigüedad, ha tomado prestados de la etnografía ritos como el castigo por suicidio forzado o el enterramiento de la viuda viva: Creonte entierra así a Antígona siguiendo la tradición de las vestales, quienes, al romper el voto, son declaradas «autónomas», es decir, se les introduce comida y bebida en el sepulcro y se les da la libertad de terminar con su vida (Bayfield 448); análogamente, Aida, hija del rey de Etiopía, es enterrada viva junto con el traidor Radamès.

En muchas culturas y tiempos el no enterrar a los muertos se ha considerado impío y ha servido de castigo ejemplar, pero el enterrar vivo a alguien es un ritual que admite muchos otros matices y usos. La etnografía, rica en tradiciones relativas a enterramientos prematuros, abunda en descripciones relacionadas con una transición de liderazgo, como ocurre con los jefes tribales Dinka (Sudán), quienes no esperan a morir para ser enterrados (Metcalf y Huntington, pp. 176 y ss.) y con los de Fiji, que piden ser ente-

18 El tema tiene ramificaciones a principios del siglo xx, en la pluma del beato Juan Ferreres, miembro de la londinense Sociedad para la Prevención del Entierro Prematuro *(La muerte real y la muerte aparente con relación a los santos sacramentos,* Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1904) y de José Blanc y Benet, que suponemos seguidor directo del primero («La muerte aparente con relación a los sacramentos», *El criterio católico en las ciencias médicas* 6, 1903).

rrados vivos para llegar al paraíso con algunas facultades, al creer que, si el jefe enferma, la tierra también lo hará, siguiendo el principio de la magia simpática contagiosa (Frazer, p. 37). En lo que respecta al mundo precolombino, sabemos de esta costumbre por cronistas como Fernández de Oviedo, quienes explican que mujeres y sirvientes eran enterrados vivos junto con el difunto: «Cuando se entierran, en especial los señores, es en unas bóvedas muy grandes, revueltos en toda su ropa e colchones e cuanto tienen, e todo su oro e plata meten allí con ellos, e a sus mujeres e pajes, e a los criados que más quisieron en su vida, vivos» (t. V, p. 101). Algunos pueblos como los Chibcha (Colombia), se servían de alucinógenos como el proveniente de la datura para inducir el sopor (Schultes), lo que hace dudar del carácter voluntario de este ritual.

El poderoso simbolismo de enterrarse vivo de forma intencionada es un gesto que va más allá de un suicidio convencional para convertirse en un intento de inmortalidad, como explicó Juan de Velasco:

> Parece que Condorazo nunca presumió sobrevivir al Scyri, ni ver con sus ojos a su hijo Duchicela sobre el trono; porque, muriendo antes el Scyri y siendo declarado Duchicela sucesor suyo, se arrepintió de la alianza y mostró grandísimo sentimiento. El verse despojado de la soberanía antes de morir y el verse inferior y vasallo de su hijo le labró de tal suerte la fantasía, que, no pudiendo remediarlo de otra manera, se retiró a la cordillera de los Collanes y nunca se supo más de su vida, ni de su muerte. Este fue el origen de la fábula, que aún permanece, sobre haberse sepultado vivo, para volverse inmortal en el más alto monte de aquella cordillera, que se conoce desde entonces con el nombre de Condorazo (p. 14).

El enterramiento vivo como forma de suicidio voluntario para impedir la aplicación de la justicia y afianzar la identidad alimenta también la leyenda de Marco Antonio, atractiva para Calderón de la Barca, quien remarcó lo (para él) infame de esta modalidad en *El mayor monstruo del mundo*, donde el General prepara una fosa en la que se introduce antes de darse una muerte que consideraba pri-

vilegiada: «Dio al extremo de cobarde; / pues, ciego y desesperado, / al panteón, colocado / a egipcios reyes, entró / y una sepultura abrió, / donde, vivo y enterrado, / dijo, sacando el acero: / "nadie ha de triunfar primero / de mí; que yo, y solo, así / triunfo yo mismo de mí, / pues yo mismo mato y muero"» (vv. 657-67).

Además de una intención de eternidad o voluntad de poder, los usos culturales relativos al enterramiento de vivos reflejan las creencias religiosas particulares de una comunidad, de forma que diferentes culturas han descrito este tipo de enterramiento como la peor forma de morir, no por el sufrimiento que pudiese infligir, sino por los impedimentos al alma en tránsito:

> Entre los gentiles unos detestaron sumamente el morir sumergidos en el agua, por persuadirse [...] que el agua aumentaba y alargaba la agonía, impidiendo la salida del alma. Otros tuvieron a mayor infelicidad el perecer soterrados, bajo las ruinas de algún edificio o hundidos dentro de la tierra, por temer que el enorme peso acabase igualmente con el alma, como con el cuerpo. Y los rabinos, que cuentan en su extravagante *Talmud* hasta novecientas y tres especies distintas de muerte, no reconocen otra más desastrada que la de sufocación por lazo o por garrotillo, por imaginarse [...] que impedida el alma de salir libremente por la boca, está forzada a salir por el orificio inmundo (Barnades, p. 325).

Según hemos señalado más arriba, el sepultar vivo a alguien puede ser un rito deseable y propiciatorio, que busca atraer suerte o paliar males. En su marco estrictamente cristiano, no es raro encontrarlo en la fundación de templos como la iglesia de Iona, donde santos como Orán u Odhran (voluntaria o forzadamente, lo cual obligaba a echarle más tierra encima, según las versiones) se enterraban vivos para ahuyentar al demonio (Scott Elliot, p. 256). En su modalidad de emparedamiento, es frecuente hallar este tipo de sepulturas con función protectora en los puentes, puertas de ciudades o montañas que las rodean —función que explica la profusión de capillas en estos lugares—, o para venerar secretamente un

cuerpo al pasar por el bastión que sirve de tumba, como se relata en el *Diálogo de los mártires de Argel* (p. 142)[19].

Fuera del ámbito cristiano, numerosos pueblos se han servido de la combinación de una función ritual protectora con la selección de la especie; en el ámbito precolombino cabe mencionar a los guayupes (Colombia), quienes enterraban vivo al primer hijo (Aguado, p. 440). En el Viejo Mundo, era asimismo frecuente el apaciguamiento de la divinidad enterrando vivo al recién nacido de apariencia monstruosa y función prodigiosa, práctica que el catolicismo llevaba siglos persiguiendo erradicar y que no desapareció hasta que la modernidad temprana hizo de lo extraño y lo deforme fuente de admiración y bien comercial para tiempos de escasez, efecto que se extiende, según veremos, a los sepultados vivos.

Representaciones y modos narrativos. El relato

Una de las representaciones de la muerte más atractivas para la cultura popular contemporánea es la leyenda urbana del enterrado vivo, que juega con la teatralización de ciertos parámetros y sus variantes. El relato comienza por declarar que esta es la peor clase de muerte posible, a lo cual sigue una narración que suele tener como protagonista a una mujer enterrada con anillos cuya tumba es profanada por un sepulturero ladrón la misma noche del entierro[20]. El enterrador, al tratar de apoderarse de los anillos, hiere a la mujer, quien revive y regresa a su casa con ayuda de la linter-

19 Del lado profano, la mafia norteamericana de ascendencia siciliana convirtió en un arte la «integración» de individuos vivos en edificios en construcción (en vigas de cemento o hierro fundido), no solo para ocultarlos, sino como ritual con función de castigo para saldar una deuda, forma practicada hoy en el sur de México y muy presente en la ficción de género por su dramatismo visual. Como oxímoron, es constante en los Siglos de Oro la presencia del «emparedado», bien un eremita, bien «la viuda lozana, o casada, o sepultada, o emparedada».

na que había dejado tras de sí el ladrón en su huida. Algunas versiones sitúan al sepultado en un panteón que, abierto años después, muestra un cadáver con las uñas desprendidas, rictus de horror o los dedos comidos, mientras que otras descubren a una mujer embarazada en estado de putrefacción, con su hijo muerto en los brazos[21]. Mención aparte merece la leyenda urbana de los operarios de hornos crematorios, modernos sepultureros que escuchan alaridos dentro pero quienes, al no poder parar la máquina, rezan una oración por el que está muriendo.

Estas historias, como muchas otras leyendas urbanas, suelen asociarse a la ficción gótica del siglo XIX, donde un narrador omnisciente describe pormenorizadamente los eventos que rodean al enterramiento. Pero, como muchas otras historias contemporáneas, no son exclusivas del ámbito angloparlante y son tan populares como las fuentes que, desde el siglo XVIII, las atribuyen a su vez a varios momentos de la antigüedad latina y la baja Edad Media. La leyenda del crematorio suele asociarse a los tiempos de la peste negra, cuando los cadáveres se depositaban apresuradamente en cajas apiladas; si alguien daba golpes porque no estaba muerto los sepultureros no se molestaban en desenclavar el ataúd por temor al contagio, y porque sabían que, de cualquier modo, moriría, limitándose a pedir por su alma; pero de esta leyenda moderna existe otra atribuida a la cremación de cadáveres durante el Imperio romano, de la que Feijoó da noticia, y que bien podría ser origen de la contemporánea: «El que parece está bastantemente justificado, es el de Acilio Aviola, varón consular, que creído de todos muerto, y arrojado en la pira, la llama le des-

20 Los lectores de Boccaccio sin duda recordarán el cuento del enterrador que pretende «seducir» a la difunta, despertándola (décima década, cuarta *novella*).

21 Muchos cementerios históricos cuentan estas leyendas como parte de su excursión turística y se las atribuyen a personajes famosos como Rufina Cambaceres y Joaquín Pardavé, en Argentina y Méjico respectivamente.

pertó de aquel profundísimo deliquio en que yacía, y dio con sus movimientos manifiestas señales de vida; pero fue tan desgraciado que no se le pudo socorrer por ser tan grande la llama, que lo estorbó» (*Teatro*, t. 5, disc. 6, §5, p. 139).

Curiosamente, la puesta en escena, sin duda lo más atractivo de este tipo de leyenda, ha sido en ocasiones erróneamente tomada como dato forense. Al igual que sucede en las fantasías suicidas, los momentos previos a la defunción se dramatizan y recrean de forma distinta a como sucederá en realidad: el suicida nunca sabrá que no será encontrado tal cual planeó, y el enterrado vivo no se halla como describen los relatos de ficción y las leyendas urbanas. El Museo del Hombre Dominicano en Santo Domingo recrea el enterramiento de una viuda, viva, junto a su marido, difunto, que Hilaire Kallendorf describe de la siguiente manera: «the jaws of the female skeleton are still open from her last terrified scream. The screne creates the impression that across the centuries, through the corridors of the museum, there still resounds her final scream of submission and horror» (p. 458). El Museo no solo incide en que el pueblo taíno es salvaje y bruto, sino que pone en escena, probablemente sin saberlo, el guión tantas veces repetido, aunque no por ello menos llamativo, desplegado en la tradición de los enterrados vivos[22]. Se inserta, así, como parte de la leyenda y pasa a formar parte de la literatura de su propio género. La ciencia forense nos enseña que la mandíbula desencajada no forma parte de la vivencia de los sepultados en vida, quienes mueren de inanición y deshidratación y no gritan justo antes de perecer, quedando el cuerpo en reposo y no en estado de tensión. No obstante, esos sentimientos de sumisión y horror deben quedar reflejados en la galería del museo que, como objeto cultural, presenciamos como libro

22 José Martí siguió también al pie de la letra este protocolo: «... y la colocación de la cabeza el movimiento último de espanto de un infeliz que fue enterrado vivo [...] Así enterraban los Mayas» (p. 168).

que nos proporciona el espectáculo de la muerte forzada.

Los medios de comunicación de masas, al igual que las leyendas urbanas, suelen acudir a algún enterrado vivo o comatoso como argumento para hacer desaparecer y reaparecer personajes, creando sorpresa o suspense[23]. El trance inducido mediante ungüentos y brebajes, junto con la resurrección, son recursos habituales en la *novella* de tradición bandelliana seguida por Zayas y una larga serie de autores atraídos por sus consecuencias como método de aplicar justicia más allá de la muerte. Junto a los conocidos temas de «La amante resucitada» y «La difunta pleiteada», comunes también en el romancero viejo tradicional, el estado más parecido a la muerte aparente o vida oculta es aprovechado por Cervantes en el argumento de *El celoso extremeño*, donde el marido es forzado a entrar en este tercer estado que no se describiría médicamente hasta un siglo más tarde: «Ella, callando y por señas, le hizo levantar, y todas estaban como mudas, sin osar hablar, temerosas que su señor las oyese; lo cual considerado por Loaysa, les dijo que bien podían hablar alto, porque el ungüento con que estaba untado su señor tenía tal virtud que, fuera de quitar la vida, ponía a un hombre como muerto» (p. 124).

Al igual que sucedía con el rito en su vertiente antropológica, el ser enterrado vivo cumple numerosas funciones en la literatura, más allá de la salida fácil de una situación de resolución complicada o el simple propósito de crear suspense. El tema no discrimina en sus fuentes, encontrándose tanto en la cultura popular y el teatro de masas como en la crónica y el relato hagiográfi-

23 La serie preferida de los telespectadores de Univisión es «Al diablo con los guapos», donde «Hugo sufre un ataque de catalepsia el mismo día de su boda con Soledad todos lo creen muerto. Lo que siempre temió le está sucediendo. Será enterrado vivo, al igual que le pasó a su padre, quien también sufría de esta enfermedad típica del siglo XIX [...] Hugo regresará de la muerte para encontrarse cara a cara con la traición y toma una decisión que cambiará la vida de todos» («Univisión y Telemundo apuestan todo al horario de las ocho de la noche», EFE, 8 de febrero de 2008).

co, de difusión más reducida. Entre las variadas misiones narrativas que cumple en los siglos previos a la Revolución industrial cabe destacar el ardid con diversas finalidades, el castigo, la administración de justicia, la medida de coacción y el método de cautiverio.

La literatura preindustrial no se recrea en los aspectos psicológicos y estéticos del proceso de morir enterrado vivo (narrados en primera o tercera persona), sino que prefiere centrarse en su utilidad argumental. La ficción posterior al Romanticismo, por el contrario, muestra cómo escritores, directores e ilustradores han imaginado esos últimos momentos y han modernizado la tradición del *vespilionibus* —el enterrador en tiempos de peste que escucha los golpes desde dentro del ataúd—, transformándolo en la inquietud de un narrador en primera persona que, sabiendo del enterrado vivo o sabiéndose sepultados, callan. Así es como Rafael Dieste plantea la muerte de Bieito, «Fue cerca del camposanto cuando sentí removerse dentro de la caja al pobre Bieito» (p. 47), y así es como Gabriel García Márquez concluye su primer cuento: «Estaba en su ataúd, listo a ser enterrado, y sin embargo, él sabía que no estaba muerto. Que si hubiera tratado de levantarse lo hubiera hecho con toda facilidad. Al menos "espiritualmente". Pero no valía la pena. Era mejor dejarse morir allí; morirse de "muerte", que era su enfermedad». El que se reconoce enterrado vivo gritará de miedo en los textos de José Zorrilla y Gabriel Miró, y meditará sobre su propio estado en los de Julio Cortázar[24], pero todos ellos rodearán el asunto desde su vertiente personal con el sufrimiento como centro de un relato inmóvil.

24 El texto de Zorrilla raya en lo histriónico: «del que ante él se prolongaba, / larga y recta galería / que ante él trémula alumbraba / ... ¡Si estaba enterrado vivo! / Brotó a su frente el sudor / de la angustia, y tal terror / tenía ¡pardiez! motivo; / porque doña Beatriz, / que es tan feroz como audaz / es de aferrarse capaz / a muerte tan infeliz» (p. 561); Miró se centra en el encierro: «Paulina tuvo la angustia del enterrado vivo, el ahogo y el esfuerzo de la voz que no se oye, que no suena,

Los modos narrativos preindustriales, por otro lado, despersonalizan el acto de morir enterrado vivo, son más utilitarios, emplean este método con diversas finalidades que van desde el ajusticiamiento hasta la maravilla. Como prueba de amor aparece en el romance *La mort de l'enamorada*, donde el amante decide enterrarse vivo y pide que el ataúd sea lo suficientemente grande como para acomodarlo con la difunta (Ferré, Rebés, Ruiz, pp. 44-45). También el romancero viejo tradicional lo presenta como método eficaz de cautiverio en un texto como *O Mouro da Barbaria*, donde el musulmán mantiene al cautivo dentro de un ataúd en el mar, durme encima para que no se escape (Veiga, pp. 169-73).

El infundir miedo a ser enterrado vivo ha sido, argumentalmente, un método eficaz que se acrecienta cuando la víctima es obligada a cavar su propia tumba para, acto seguido, ser sepultada. Este método puede ser utilizado como medida de castigo, ajusticiamiento o, simplemente, coacción, y ocasionalmente sucede por acción divina y no por voluntad humana:

Serrallonga.–¡Jesús! ¡Jesús!
Soldado.–Con la losa
se hundió de una sepultura,
sobre donde estaba.
Veguer.–¡Cosa
notable!
Soldado.–La tierra misma
de sus delitos se asombra
y sufrirle no ha podido.

como en una pesadilla de espanto...» (p. 217); finalmente, Cortázar reinterpreta el motivo desde la transmigración: «Sin transición, sin sorpresa, vi mi cara contra el vidrio, la vi fuera del acuario, la vi del otro lado del vidrio. Entonces mi cara se apartó y yo comprendí [...] Darme cuenta de eso fue en el primer momento como el horror del enterrado vivo que despierta a su destino [...] El horror venía —lo supe en ese momento— de creerme prisionero en un cuerpo de axolotl, transmigrado a él con mi pensamiento de hombre [...]» (pp. 166-7).

Soldado.–Echémosle tierra ahora
encima, para que quede
sepultado vivo.
Soldado.–Sobra
para matarle el horror
de la sepultura propia (Vélez de Guevara, jornada III).

Como método de ajusticiamiento, es notable la leyenda de don Rodrigo y la serpiente, no tanto porque el rey eligiese enterrarse vivo, sino porque, como indicó Menéndez Pidal, el episodio completo de la penitencia tuvo origen en una transcripción errónea de la *Crónica del moro Rasis* (20), asunto que fue inmediatamente aceptado y se popularizó como historia verdadera en la segunda mitad del siglo XV.

El sepultarse vivo, como ocurría con algunos rituales, puede ser un estado deseable en el que ese miedo se transforma en un ardid y queda ensombrecido por otro mayor, como el de tener que ir a la guerra o no poder romper el vínculo matrimonial. Pero, en España, ardides clásicos como estos —o el muy popular en la historia antigua en el que un personaje le propone a otro esconderse en una caverna para luego tapar la entrada— son superados por el que proporciona un beneficio económico o notoriedad social. Desde Epiménides, algunos individuos se han jactado de poder morir y resucitar a su antojo, o bien de ser capaces de entregarse a un estado anestésico o cataléptico durante tiempo indefinido. De entre los elaborados embustes centrados en sucesos maravillosos de la España temprano-moderna, sin duda el más retóricamente complicado consistía en predecir la hora de la propia muerte y en escenificarla en una iglesia, tras pública convocatoria, sepultándose a esperarla de brazos cruzados, como relata el siempre crítico Antonio Enríquez Gómez, testigo de los hechos:

> Metióse en una tumba, y aquel día / llenándose la iglesia de beatas / (que se mueren por estas pataratas) / acudió tanto número de gente / que algunos se murieron de repente. / Había publicado que a las cinco /

> daba su alma el brinco; / dio las seis, dio las siete, dio la queda, / y yo queda que queda; / dio sin pensar las once, / y viéndome de bronce, / muy falso me decía: / «Vete al cielo, alma mía. / Deja de mí memoria». / Y yo le respondí: «¡Qué linda historia!» / «Hermano, con su hipócrito gobierno, / en vez de ir a la gloria iré al infierno». / Llegáronse ducientas hermanitas / diciendo, las benditas: / «¿Ya el siervo del Señor se subió al cielo? / ¿Ya su alma, clarín de su desvelo, / por la gloria retumba?» / Él entonces, ladrando de la tumba, / les dijo con acierto: / «No estoy muerto, hermanitas, no estoy muerto. / Dios quiere, por salvar a los estraños, / que trabaje en su viña algunos años». / Y con este embeleco las liaron / aquellos que de Herodes escaparon, / y mi santo quedó, milagro esquivo, / mala fama, por quedarse vivo, / que si entonces el pobre se muriera, / ocupara, sin duda, vidrïera. / Con todo, la palabra de la viña / se pegó en los devotos como tiña, / que, para disculpar un embustero, / es el vulgo vulgacho caballero (pp. 267-9).

La variante de sepultarse vivo para esperar la muerte, predicha por el mismo difunto o a través de figuras levantadas por algún astrólogo, representa la consumación de un hecho temido y, al mismo tiempo, deseado por unos espectadores anhelantes de ver un enterrado vivo y de presenciar el advenimiento puntual de la muerte. Este deseo, que tanto esfuerzo costaría a Feijoó transformar en miedo, permite al urdidor desplegar su arte retórica y dramática de forma efectiva, transformando lo imposible en verosímil. El miedo a ser enterrado vivo, convenientemente relatado, no pasa por estudiar las señales de la muerte, sino que se factura como mercancía social a consumir por los curiosos. La creencia en la predicción de la muerte forma una perfecta combinación con el miedo a que *otro* se entierre vivo deliberadamente para facilitar el proceso. Lo maravilloso, el advenimiento de la muerte a una hora fijada, se acrecienta con la escenificación de la entrada en el nicho, escenario perfecto para un miedo que genera riqueza porque existe, pero que, al igual que otros fenómenos protomodernos, es contemplado con la fascinación de lo desconocido.

Bibliografía

Aguado, fray Pedro (1906). *Recopilación historial,* Biblioteca de Historia Nacional, Imprenta Nacional, Bogotá.

Álvarez Quintero, Serafín y Joaquín (1928). *La Prisa: Comedia en Tres Actos. Teatro completo*, Imprenta Clásica Española, Madrid.

Ariès, Philippe (1981). *Hour of our Death*, Oxford University Press, Nueva York.

Barnades, Miguel (1775). *Instrucción sobre lo arriesgado que es, en ciertos casos, enterrar a las personas, sin constar su muerte*, Antonio de Sancha, Madrid.

Barrionuevo, Jerónimo de (1892-93 [1654-58]). *Avisos*, Imprenta de M. Tello, Madrid, ed. Antonio Paz y Melia., 4t.

Bayfield, M. A. (1901). «On Two Places in Sophocle's *Antigone», The Classical Review,* 15 (9), pp. 448-49.

Calderón de la Barca, Pedro (1989 [1641]). *El mayor monstruo del mundo*, ed. José María Ruano de la Haza, Espasa-Calpe, Madrid.

Carbón, Damián (1997 [1541]). *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, ed. María Teresa Herrera y María Estela González de Fauve, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison.

Cervantes, Miguel de (1994 [1613]). *El celoso extremeño*, en *Novelas ejemplares*, II, ed. Harry Sieber, Cátedra, Madrid.

Clemens, Samuel L. [Mark Twain] (1883). «A Dying Man's Confession», en *Life on the Mississippi*, James R. Osgood & Co., Boston.

Cortázar, Julio (1970 [1956]). «Axolotl», en *Final del juego*, Sudamericana, Buenos Aires.

Dieste, Rafael (1989). *De los archivos del trasgo*, ed. César Antonio Molina, Espasa-Calpe, Madrid.

Enríquez Gómez, Antonio (1991 [1644]). *El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña*, ed. Teresa de Santos, Cátedra, Madrid.

Ferré, Gabriel; Rebés, Salvador, y Ruiz, Isabel (2001). *Cançoner tradicional del Baix Camp i el Montsant*, Alta Fulla, Centre de Lectura de Reus, Barcelona.

Feijoó, Benito Jerónimo (1777 [1742]). «Con ocasión de haber enterrado, por error, a un hombre vivo en la Villa de Pontevedra, Reino de Galicia, se dan algunas luces importantes para evitar en adelante tan funestos errores», Carta VIII, *Cartas eruditas y curiosas*, t. 1. Imprenta Real de la Gazeta, Madrid.

— (1774 [1753]). «Contra el abuso de acelerar más que conviene los

Entierros», *Carta* XIV, *Cartas eruditas y curiosas*, t. 4. Imprenta Real de la Gazeta, Madrid.

— (1773 [1745]). «Experimentos del remedio de sufocados, propuesto en el tomo V del *Teatro Crítico*, disc. VI y virtudes nuevas de la Piedra de la serpiente», *Carta* IX, *Cartas eruditas y curiosas*, t. 2. Imprenta Real de la Gazeta, Madrid.

Feijoó, Benito Jerónimo (1778 [1733]). «Señales de muerte actual», en *Teatro crítico universal. Nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares*, t. 5, Blas Morán, Madrid.

Fernández de Oviedo, Gonzalo (1992 [1535-57]). *Historia general y natural de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, Atlas, Madrid, 5t.

Fraser Harris, D. (1920). «Latent Life, or, Apparent Death», *The Scientific Monthly* 14, 5, pp. 429-40.

Frazer, James G. (1988 [1890]). *The Golden Bough*, Oxford University Press, Nueva York.

Freud, Sigmund (1919). «The Uncanny», en *The Pelican Freud Library* 14, Harmondsworth, Penguin, 1985, pp. 339-76.

García Ballester, Luis (2001). *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Península, Barcelona.

García Márquez, Gabriel (1947). «La tercera resignación», en «Fin de Semana», suplemento literario de *El Espectador*, 13 de septiembre, Colombia.

Huntington, Richard y Peter Metcalf (1991 [1979]). «Dinka burial alive», en *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 175-83.

Kallendorf, Hilaire (1995). «A Myth Rejected: The Noble Savage in Dominican Dystopia». *Journal of Latin American Studies* 27 (2), pp. 449-470.

Luna, Juan de (1988 [1620]). *Segunda parte del Lazarillo de Tormes sacada de las corónicas antiguas de Toledo*, ed. Pedro M. Piñero, Cátedra, Madrid.

Martí, José (1955). *Sección constante: historia, letras, biografía, curiosidades y ciencia*, ed. Pedro Grases, Imprenta nacional, Caracas.

Menéndez Pidal, Ramón (1897). «La penitencia de Don Rodrigo. Origen probable de esta leyenda». *Revista crítica de historia y literatura españolas* 1 (enero), pp. 31-34.

Miró, Gabriel (1932). *Nuestro padre San Daniel*, en *Obras completas de Gabriel Miró*, ed. Walter Stiles y William Leach, Tipografía Altés, Barcelona.

Pellicer de Ossau Salas y Tovar, José (2002 [1640]). *Avisos de 1640*, ed. Jean-Claude Chevalier y Lucien Clare, Éditions Hispaniques, París.

Rannft, Michael (1725?). *Dissertatio historico-critica De masticatione mortuorum in tumulis*, Literis Breitkopfianis, Leipzig.

Reyes Franco, Gaspar de los (1661). *Elysius incundarum quaestionum campus omnium literarum amoenissima varietate refertum*, Francisco Vivien, Bruselas.

Rigau-Pérez, José G. (1995). «Surgery at the Service of Theology: Postmortem Cesarean Sections in Puerto Rico and the Royal Cedula of 1804». *Hispanic American Historical Review* 75.3, pp. 377-404.

Río Parra, Elena del (2008). *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.

Rohr, Philipp (1679). *Dissertatio historico-philosophica de masticatione mortuorum*, Michaelis Vogtii, Leipzig.

Schleiffer, Hedwig (1973). *Sacred Narcotic Plants of the New World Indians; An Anthology of Texts from the Sixteenth Century to Date*, intr. Richard Evans Schultes, Nueva York, Hafner Press.

Scott Elliot, George Francis (1908). *The Romance of Savage Life: Describing the Life of Primitive Man, His Customs, Occupations, Language, Beliefs, Arts, Crafts, Adventures, Games, Sports*, J. B. Lippincott, Gran Bretaña.

Sosa, Antonio (atrib.) (1990 [1612]). «Diálogo de los mártires de Argel», en *Topografía e historia general de Argel*, ed. Emilio Solá y José M.ª Parreño, Hiperión, Madrid.

Veiga, Estácio da (1870). *Romanceiro do Algarve*, Lisboa.

Velasco, Juan de (1981 [1789]). *Historia del reino de Quito en la América Meridional*, ed. Alfredo Pareja Diezcanseco, Caracas, Ayacucho.

Vélez de Guevara, Luis; Coello, Antonio, y Rojas, Francisco de (1636). *El catalán Serrallonga y bandos de Barcelona. Parte treinta, de comedias famosas de varios autores*, Zaragoza, Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia.

Zabaleta, Juan de (1983 [1654]). *El día de fiesta por la mañana*, ed. Cristóbal Cuevas, Castalia, Madrid.

Zorrilla, José (1943). *La leyenda de Don Juan Tenorio (Fragmento)*, en *Obras completas*, ed. Narciso Alonso Cortés, Valladolid, Santarén, t. II.

La sombra del miedo: locura, violencia y cultura en la Cataluña moderna

Josep M. Comelles Esteban[1]
Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

Al davant del manicomi
hi ha aturada molta gent,
esperant a un pobre frare
que es diu si ha perdut lo seny.
Lo carruatge ve que vola,
i el frare al lluny ja se'l sent;
Germans meus, quina alegria!
Germans meus, ja no hi ha infern! [...]

1 Hay poca investigación reciente sobre la locura en España durante el Antiguo Régimen. En Lázaro y Bujosa (2000: 194) y Rey, Jordà, Dualde & Bertolín (2006) se citan medio centenar de referencias, muchas muy antiguas y relacionadas con la primacía del Hospital de Valencia en la gestión de la locura. Las aportaciones más importantes son Espinosa (1966, 1966ª, 1984), las monografías sobre los hospitales de Valencia (López Terrada, 1987; Tropé, 1994), Sevilla (López Alonso, 1988) y Zaragoza (Fernández Doctor, 1987), la síntesis de González Duro (1994, 1995) sobre fuentes secundarias, y Arrizabalaga (2003). Aquí me propongo un primer intento de etnografía sobre locos y locas en la Cataluña Moderna mediante la reconstrucción hipotética de los procesos asistenciales de los locos, y los criterios culturales para la identificación de la locura en la práctica asistencial y política local. He prescindido de análisis *ex post facto* sobre la aplicación de etiquetas patológicas modernas a ciertos casos —como el coetáneo de Álvarez de Castro (en Jubert, 2007: 237-282—. Las fuentes del Hospital de la Santa Cruz de Barcelona anteriores a 1800 —en parte sin catalogar—, están en la *Biblioteca de Catalunya* (BC). El *Arxiu Històric del Hospital de la Santa Creu i Sant Pau* (AHSCSP) conserva los

La gent poruga es fa enrera
quan del carruatge l'han tret;
hi ha dos frares que l'aguanten:
lo manicomi és obert.
Mes ell al portal s'atura
i diu de cara a la gent:
Jo ho he vist, i no és mentida!
No hi ha infern! Ja no hi ha infern! [...]
Mes los dos frares per força
se l'han endut del carrer,
i el portal del manicomi
s'ha tancat amb un gemec.
I a dintre del manicomi
anys i més anys que se sent:
No soc boig, que Déu perdona!
No hi ha infern! Ja no hi ha infern!

(Ángel Guimerà, *Deu Perdona*)

Palos y argollas

El 23 de julio de 1804, Rafael d'Amat de Cortada i de Senjust, Baró de Maldà[2] describe un altercado acaecido, esa misma mañana, en la Casa Galera[3]:

Llibres d'Orats del xvii, la serie *Manicomio-dementes* (dg 1769-1980) archivadas antes de la catalogación dirigida por Carmen Larrucea y proseguida por Pilar Salmerón i Mercè Camp. Hay documentación sobre *orats* en los *Llibres d'Actes* (la) de la mia, protocolos notariales o procedimientos judiciales. Hay fondos en el *Arxiu Nacional de Catalunya*, *Diputación de Barcelona*, Archivo de la *Catedral* y en el *Municipal de Barcelona*, en los archivos notariales y judiciales y en la *Corona d'Aragó*. He optado por no actualizar la ortografía catalana o castellana aunque sí he revisado puntuación y acentuación. Mi agradecimiento a Pilar Salmerón del ahscsp de Barcelona, a Teresa Huguet y a Montserrat Sanmartí.

2 (1746-1819). Autor del *Calaix de Sastre*, un dietario en catalán vulgar de 26.000 páginas manuscritas en parte inédito, en que recoge la vida cotidiana de Barcelona.

3 Acogía prostitutas y estaba cerca del *Hospital de la Sancta Creu* en Raval de Barcelona.

> Las *donotas* allí alojadas querían huir pues no se les pagaba lo pactado como plus de sus tareas, y porque no habían tenido el día anterior, Santa Magdalena, su fiesta patronal, un plato extraordinario a la mesa. Enterado del desmán el juez, Don Josep Córdoba, envió al *Pare dels Boigs*[4] con cuatro o cinco locos con garrotes y vergajos de cuero. A porrazos y a bastonazo seco entre cabeza y cuello, y por todas partes, los locos hacíanlas pasar de dos en dos con tantos alaridos y gritos de misericordia ellas, subiéndose por las paredes y rejas, como gatos alborotados para poder huir. Se dice que algunas han quedado muy estropiciadas del cuerpo por los terribles palos de aquellos locos y cuatro o cinco andan muertas, condoliéndose muchas personas de la crueldad de los locos hacia las mujerucas de la Galera y quejándose de quién lo había dispuesto (cit. en Curet & Anglada, 1983: 52-53).

El Barón había escrito el 16 de marzo de 1784 que el personal del Hospital[5] era *«una canalla»* (cit. en Curet & Anglada, 1983: 20), y el *Reglamento* de 1757[6] establecía que el *Pare* y de la *Mare dels boigs*

> *may los maltractaran* [a los locos] *per ninguna cosa que fassan, y quan sia necessari castigar a algun, que sia de modo que ni haja d'entrar lo cirurgià, ni los fia de dany a la salut. Tindran molt present que Deu los pot enviar igual treball y tractenlos eb tot com voldriam ser tractats*[7]*,*

y debían prevenir disputas y peleas para evitar desgracias y daños, para lo cual podían usar grilletes en las jaulas[8].

4 El *Pare i la mare dels boigs* eran los responsables de la sala de locos de la *Sancta Creu.*

5 El *Spital General de la Sancta Creu* acogió locos desde 1401. Sobre el Hospital, ver Fuster (1960, 1989), Danón (1978), Lindgren (1980), Zarzoso (2003, 2006) y Comelles (2006).

6 AHSCSP, *Reglamentos de l' Institut Mental* (1757-1885-1957), Carp. 6.

7 «Que nunca los maltrataran por ninguna cosa que hagan, y cuando sea necesario castigar a alguno, que sea de modo que no haya de entrar el cirujano, ni los haga daño a la salud. Tendrán muy presente que Dios puede enviarles igual trabajo y trátenlos en todo como quisieran ellos ser tratados» *(Reglaments,* Carp. 6).

8 *Reglamentos*, Carp. 6, Art. 2.

El *Reglamento* establece claramente los límites del personal, pero los comentarios de Maldà mueven a pensar que la opinión ilustrada de la Ciudad conocía y veía con espanto cuanto sucedía de la mano de sus responsables en las salas que acogían locos desde 1401. Quizá por eso, en 1793, el año que Pinel «liberó» a los locos de Bicêtre, los administradores[9] pidieron al médico mayor Narcís Rosés que les explicase qué había sucedido en el departamento de locos con Jayme Masó, peluquero. Según Rosés,

> el referido entró maniático, con furor y audacia y con grillos, a fin que no cometiese algún disparate. Se mantuvo así dos o tres días. Viendo que no quería tomar remedio alguno, no obstante de serle sumamente necesario y que se volvió contra quien le asistía, se juzgó conveniente ponerle a la argolla, en donde se mantuvo parte de tres días gritando noche y día a pesar de los varios remedios que a fin de que se assosegase se le administraron. El día 7, en que hice mi acostumbrada visita, le hallé que quasi no se entendía hablar, por aver passado la noche, según me informaron, delirando y gritando a toda fuerza, la respiración cansada. Examiné si la atadura podía causarle aquel sínptoma. Hallé que no fue posible examinarle el pulso como se debía, no lo permitían los movimientos violentos del enfermo. Ordené lo que pareció conveniente. A las nueve de la mañana del mismo día me dixeron que había entregado su alma a las manos de su criado y había quedado un cuerpo amoratado, sus codos ensangrentados y tenía alguna señal como si le hubiesen amarrado los brazos. No será difícil sospechar, con fundamento, las causas de la quasi repentina muerte de nuestro enfermo, si se atiende a lo que precedió el día 7 como continuo gritar, hablar, al no querer beber mas a la pura fuerza y a los sínptomas que observé en mi última visita como respiración cansada, posecilla, anuncios todos de un cruel inflamación en los pulmones que le ahogó, y si se junta todo eso al abuso de alimentos cálidos, substanciados que antes de su ingreso en el Hospital hizo, según se me informó su muger, el temperamento par-

9 La *Molt Il·Lustre Administració* (MIA) de la *Sancta Creu* la componían dos concejales del Ayuntamiento y dos canónigos del Cabildo. Al frente de la gestión cotidiana estaba el Prior.

> ticular del paciente no deja quasi ninguna duda acerca de las causas de su muerte, pudieran muy bien los alimentos disponer la sangre de un enfermo a contraher más fácilmente la inflamación. Supuesto esto no es difícil explicar porque quedó su cuerpo amoratado después de difunto. El ensangrentamiento de los codos que observé del modo que me permitía la escasa luz del lugar fue efecto de sus extraordinarias violencias, daba con los codos contra la pared donde estaba detenido como más de una vez presencié, con ternura de mi corazón, por no poder remediar nada. Las señales, dicen tenía en los brazos como si lo hubiesen amarrado, pudo ser efecto de haverle atado quando le mandé sangrar a fin de no estropearle. Es quanto puedo certificar y informar[10].

Rosés observa, describe y justifica la muerte por causas externas. Naturalizándolas, evita cuestionar las prácticas llevadas a cabo, que, en cambio, son reflejadas en el informe de un *Pare dels bojos:*

> Fue conducido a mediodía a la *Bojeria* por un alcalde de Barrio y tres soldados del Primer Batallón de Barcelona y luego que llegó lo encerró *[el Pare]* en una jaula y después de haver comido le puso grilletes a causa del ruhido que hacia *a mas de que ya es práctica hacerlo así*[11], y en la misma tarde, con los propios grilletes, salió al patio del que le fue preciso al otro *Padre* retirarlo con motivo de las barbaridades que profería y que la misma guardia le avisó y seguidamente volvió a encerrarlo en una jaula. A la misma tarde, le visitó el médico, recetó y no hubo medio de hacerle tomar remedio alguno, y al día siguiente que era el 3 bolvió a visitarle, continuó en recetarle y a la fuerza con una pipa tomó lo que se pudo y de las fuerzas que hacía hasta sangre le salía de las narices, de suerte que fue preciso atarle y también se desató él mismo.
>
> Al día 4 le hizo passar el padre Grabriel al corredor donde suele haber esos locos furiosos *dándole un par de golpes en la mano y sin palo alguno,* por ver si se aquietaría y lo tuvo que sacar porque se avían agarrado entre dos o tres con mango de escoba o *manat de bastons de bruc*

10 AHSCSP (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3. *Dementes Gobierno*, car. 1. Narcís Roses a Administradores, 10 de septiembre de 1793.

11 Los énfasis míos, en cursiva, también los catalanismos del texto.

bolviéndole a cerrar en una jaula con llave para que los otros no llegasen a atropellarlo como lo intentaban.

El día 5 se mantuvo cerrado en su jaula, pero no parando su boca, y nunca quiso comer cosa alguna y si solo tomar alguna vez caldo con mucha violencia y *se le sangró* en medio de su misma fuerza, aplicándola también a los que la asistían en la sangría y sujetándole con una sábana, del mejor modo que pudieron, pues se había quitado toda la ropa y quedaba desnudo.

El día 6 le volvió a ver el médico y habiéndole enterado el *Padre* del estado del loco dispuso se le pusiese argolla *como se practica con muchos otros locos furiosos.* Se mantuvo con la misma furia todo el día y sin querer comer y los remedios se le daban a fuerza. Le dio varias vistas el *Padre* y antes de retirarme, que serian las 10 y media, le reconoció como estaba y que la argolla estaba en su lugar sin poderle dañar, pero el loco se estaba dando golpes en las paredes y por todo lo que podía alcanzar.

Al día siguiente, que era el 7, entró el *Padre* la jaula a cosa que serían las 6 de la mañana y le encontró echado y de conseguir el vestirlo aviendo reparado, *a mes,* que tenía maltratada la espalda y un nudo con *uns blaus* pero calmadas las furias, algún tanto y ronco y sudado, el médico le vio a las 7 y media y le ordenó sangría por el cuello que no se hizo. Continuó el *Padre* en dar algunas vistas al loco y preguntándole si quería caldo siempre lo repugnó y cuando bolvió a entrar a las nueve y media lo halló muerto y declara que a su jaula nadie entró mientras estuvo con la argolla.

Juan, el peluquero, a quien dio noticia el Padre que avía muerto el loco, le dixo después de averle ido a ver que enviaría ropa para vestirlo y ansí estuvo hasta las 3 de la tarde que comparecieron dos *cambrés* de parte del mismo Juan, de Mosén Ventura que les entregara el muerto lo que rehusó el *Padre* que no era *estilo hasta estar vestidos.* Que repuso el Juan, peluquero, sus instancias que el *Padre* reflexionándolo en escusarse no fuere contra el atribuyéndole lo que no era, se resolvió a entregarlo aviéndolo únicamente puesto la camisa y que lo llevaron a la Capilla y por la tarde vio mucha multitud de gentes en el patio del Hospital y que todos gritaban contra el que avía muerto al loco a palos y que los *blaus* que tenía eran de los golpes que le había dado aunque jurara que nunca lo había tocado[12].

12 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, car. 1. «De *Pare dels bojos* a Jaume Ponsich Administrador», 11 de septiembre de 1793.

La multitud sospechaba lo que era un secreto a voces en la Ciudad. No cabe duda de que la violencia, y no solo la contención, eran una constante «terapéutica» en la institución, y la muerte de Masó es coherente con la paliza a las putas de la Galera y con los términos del acuerdo de la MIA por el que se nombra a

> Antonio Piera Padre de los Dementes en vista de su memorial con las obligaciones y emolumentos con que fue concedido a su antecesor y hermano Gabriel Piera, recomienda la caridad de Antonio Piera, la caridad, única regla de su conducta en las ocasiones que su mismo encargo la precisaría a la aplicación de *castigos indispensables* para mantener a los locos en la subordinación y sugeción que es necesaria.

Puede que la contención de los «furiosos» justificase la argolla, pero no cabe duda de que las palizas en general —los *castigos indispensables*— forman parte de un contexto más amplio de violencia del que no debió librarse ninguno, y que trascendía al exterior[13].

Locos y fatuos

Contra lo que pueda parecer, la mayoría de los internos en las salas de locos eran gentes inofensivas *«als que mancava un bull»* (Curet & Anglada, 1983: 50)[14], y desde finales del XVIII la MIA cuidó en distinguir a los verdaderamente locos de los fatuos[15]. Por eso, ante la solicitud

13 En 1821 se decidió que uno de los Administradores se encargase de «la mejor asistencia de los ramos de bogerías de Hombres y de mugeres». LA, 5 de abril de 1821.

14 *Idiom*, que corresponde aproximadamente «a faltarle un tornillo».

15 El desplazamiento a la Casa de Caridad de los fatuos, discapacitados psíquicos (idiotas e imbéciles), puede documentarse en la década de 1820 a 1830, no sin problemas por la falta de protocolos serios de diagnóstico. LA, 14 de octubre de 1833.

> de amparo de essa Sta. Casa al Joseph Rosselló por una enfermedad de demencia que los prácticos certifican con el documento que incluía la enfermedad que padece, me ha encargado contestar que esta muy prompta a admitir otro muchacho y que le administren el alimento y medicamentos necesarios siempre que se acompañe certificación de Prácticos de ser verdaderamente loco y simple o fatuo, porque en este caso corresponde el encargo de nuestro Hospital a la Casa de Misericordia[16].

Deslindados los fatuos,

> *com los Boigs i Bojas serveixen en esta Santa Casa per moltas cosas y fia precis, que continuen, sera de la obligació del Pare i de la Mare lo determinar, per lo que se oferesca, los que fian mes del cas y utils per lo que se necessita y los encarregam la conciencia en que en assó obren ab igualtat, y justificació,*

la mayoría se ocupaban en algo (Curet & Anglada, 1983: 51)[17], y por eso Eulalia tuvo que escribir a los Administradores

> que su hijo Francisco Carreras se halla en la enfermería de dementes el cual por permitirlo su demencia se ha empleado en el Hospital del colegio de San Francisco de Asís y en el día en el Hospital de donzellas, sin haber merecido recompensa particular. La exponente ha mantenido y mantiene la ropa que ha necesitado su hijo a sus propias expensas. Y como al presente se halla en la aflicción de tener a su marido imposibilitado por el accidente de apoplejía de que se considera incapaz de poder socorrer a su hijo demente la mucha ropa que rasga y destruye y una vez que esta trabajando y utilidad de esa Santa Casa. Por tanto suplico a VS se digne mandar al Capellán guardarropa o a quien sea del agrado de VS que le suministren aquella porción de ropa o vestido que sea del conocimiento y agrado de VS que lo recibirá a particular gracia y merced del misericordioso corazón de NS[18].

16 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car 1. MIA a Pedro Creus (Maó) 7 de abril de 1783.
17 *Reglamentos* (1757), Car. 6, Art 4.
18 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1, 12 de febrero de 1795.

No encuentro la respuesta de la MIA, pero hay constancia directa e indirecta de las tareas llevadas a cabo por locas y por locos, y no era la menor el acarreo de cadáveres:

> Pedro Sabater, demente, murió de atropello cuando iba a conducir los cadáveres al Cementerio con autorización de la MIA. En adelante el carro que conduce los cadáveres al cementerio lo acompañen un mozo y dos dementes de los que por el estado de su demencia ofrezcan mayor seguridad de no cometer ecseso alguno[19].

Anar a la bogería

Cuando cualquier loco llegaba a la casa, el comisario de entradas anotaba,

> Pere Ferrer fadrí de edat de quaranta anys nat a Santa Fe, bisbat de Mirapeix Regne de França fill de Francesc Ferrer, de sa mare no sen recorda. Aporta aruela de contray blat, casaca de contra y bona, galons d'estamenya negra blaus, mijas de filosello, sabatas y sombrero dolent, coera de moltó, camisola de cotonina blancha usada, ab un paper nou sous i set diners. Obitus a vint de febre de 1614[20].

Si ignoro quien envió a Pere, los *paers*[21] de Os de Balaguer,

> despres de posarnos a la obediencia de vostres merces ab lo degut rendiment passam a donar noticias a vms com Catharina Badia donzella natural de esta vila segons la relació que nos ha fet lo metge, esta patint lo achaque de estar trastocada del enteniment segons las cosas y desvarios que practica per la qual raho coneixem clarament necessita de aplicarseli la misericordia que en semblants lances usa y exercita eix Sant Hospital.

19 LA, 17 de enero de 1849.
20 BC, *Llibres d'Orats i Orades (1603-1620)* (AH), 195, 8 de enero de 1614.
21 Concejales del municipio en las comarcas de Lleida.

Los mil trescientos asientos de ingresos legibles del XVII[22] revelan que recalan en la institución pobres como «*Geronima Mayrenchs donzella, Aportan se ja per honrada ab una fe del rector de halli com que ha combregat per que es de edat de 26 anys. Aporta* [ropa] *dolent y gens diners*»[23], indigentes «*un home orat que no sap dir de hont es i aporta ropilla, calsas, sombrero y sabatas tot dolent*»[24] y personas con mejor aspecto como

> *Monserrada Canonge donzella de edat de vint anys de la Bisbal bisbat de Girona, la qual no se recorda de sos pares per ser morts, simpla de entenimment. Una faldilla de lli negra y monjil del mateix faldillota de cordellat vermell y un cos blau de contonet de veta, gipó de tela blancha, una manegas de ... bones unes mijas de agulla bones sabates vermelles camissa bona de drap de casa groser, devantal de ...gaulbo y gens diner*[25].

Décadas más tarde, en 1769, el Canónigo Domingo Soler de la Seu d'Urgell,

> como a gobernador en la jurisdicción criminal de este mi Cabildo de Urgel, se me asse preciso exponer a vs el infeliz estado de Juan Rocamora, labrador del lugar, el cual por la inoperancia y glotonería de beber vino, con exceso día y noche y por esa causa haberse vuelto loco, que algunas vezes loco furioso. Habiéndome sido preciso mandar ponerle preso, afín de regularle la comida, y bebida del vino, experimentando difarentes vezes con este medio ponerle quieto y sosegado de ánimo, dejándole a su casa juzgando se lograría algún remedio a su locura. Pero, viéndose con la libertad antecedente, volvía a practicar lo mismo exceso de vever vino, pasando las noches con sus companyeros glotones comiendo y

22 BC, *Llibres d'Orats i Orades* (1603-1620) (AH), 195, y 1621-1648; Albareta, Bernat (1649-1702), *Llibre dels Orats i les Orades. Comença a 17 de Juny de 1649*. Es fet Infermer mº Bernat Albareta. En BC (AH), 197. Hay dos volúmenes más que empiezan en 1598.

23 BC, *Llibres d'Orats*, 9 de marzo de 1614.

24 BC, *Llibres d'Orats*, 1 de diciembre de 1603.

25 BC, *Llibres d'Orats,* 19 de gener 1614.

> bebiendo sin medida alguna. Algunas noches mandaba â su mujer se levantase de la cama, y la hacía ir al pajar para que le llevara una gallina, para comérsela; al mismo tiempo la hacía bajar a la bodega para subir un grande pochero de vino, afín de ponerle al fuego a calentar. Muchas vezes sacaba â todos los de su familia de casa, iva a buscar sus compañeros, sarraba la puerta de casa, comiendo y bebiendo. Otras vezes salía con un disfraz ridículo, poniéndose una camisa sobre la ropa, a la una mano un caldero y a la otra ropa blanca, gritando por las calles quien melo [mexca]. No asse mucho tiempo que salií de casa con un palo i a quantos *joveny* o *fadrins* que encontraba, los envestía a palos. A su mujer, difarentes vezes le decía que cuanto antes la quería matar, viviendo con ese dicho con un temor grande no le sucediese una desgracia. Esta su locura a puesto â su familia con un continuo susto y ánimo inquieto, con las fatales resultas de haber dilapidado en muchas partes su hizienda, no obstante que era suficiente para vivir con la dezencia de labrador. Seria prolija narración exponer las muchas locuras de este hombre, los muchos medios que se han tomado para contenerle y curarle, pero sin el efecto que se deseaba, de forma que comprende todo el Lugar que el remedio único es detenerle en ese Hospital, pues con la dieta de la comida y poco vino, tengo por fijo viviría en sosiego y quietud en sus potencias, como así lo espero de V.S. mantendrá a esse hombre en esse Sto. Hospital para consuelo de su muger, familia y conservación de su hizienda que le queda. Pues exercitando Vuesa caridad procuraré que su Muger dé todos los anyos a esse Sto. Hospital una porción en cuanto le sea possible, contribuyendo al gasto de su marido, al qual será muy conforme que V.S. no le degen con livertad para volverse a su casa, que volvería a la misma locura mencionada[26].

La relación que establece Soler con el Hospital no era distinta a la de los *paers* de Os. En ambos casos se solicita el favor de una institución lejana, a varios días de camino, única aparentemente capaz de tutelar situaciones que, por razones económicas, como para Catharina, o por su conducta, como a Juan, les hacía imposible seguir en sus respectivos vecindarios. En el primer caso

26 DG, Vol. 4, Inv. 3, Car. 1. Domingo Soler a Administración, 4 de abril de 1769.

por la pobreza, en la segunda por los pecados capitales, pero que muestran que las comunidades locales, llegado un cierto punto, no son capaces de hacerse cargo de estos casos.

Una vez en la institución el protagonismo lo tenían el *Pare* y la *Mare,* y después los Hermanos que

> *donaran lo que à cada hu toque, y cuydaran que tingan, en tot lo possible, preferencias los Bojos y las Bojas que tingan mes necessitat, o no tingan altre socorro, o patescan mes del accident, y tindran especial cuidado, que estos menjen, anant ells mateixos y aplicant tots el medis posibles*[27]*,*

y salvo en casos como el del fallecimiento de Masó, que implicó una investigación, no parece que los médicos les sometiesen a ningún tipo de observación inicial. A Masó, violento él, el médico no le pasó visita hasta por la tarde, y si para Catharina Badía el médico de Os les escribe una carta a los *paers* para acreditar la condición de loca y reforzar la demanda de ingreso, son los *paers* los que plantean el internamiento más en términos de tutela y acogida que de curación. En mucha de la correspondencia revisada, entre 1769 y 1830, el internamiento pretende «que se atienda a su curación encargándole estrechamente su custodia y cuidado con prevención si se verifica ser fingida la locura del citado Campos por declaración de los facultativos del Hospital se de parte al citado Consejo como igualmente si resultase cierta después de curado»[28]. Si en este caso, enviado por la autoridad militar —lo mismo sucede con la judicial—, se hace referencia a custodia y cuidado, el conocimiento explícito relativo a los procedimientos terapéuticos brilla por su ausencia. Tanto es así que los médicos pasan por las salas de vez en cuando, pero solo informan si la MIA se lo solicita, habitualmente por una demanda externa.

27 *Reglamentos* (1757-), Car. 6, Art. 7.
28 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1. Marqués de Baños a MIA, 1794.

> En la sumaria criminal que como asesor del Tribunal y Estado del Marques de Villafranca y de los Vélez de este Principado estoy formando contra Joseph Amigó i Mitjans labrador del termino de Castellví de Rosanes. Consta que fue preso con motivo de haver dado varias heridas y cortado los dedos de la mano derecha a un hijo suyo llamado Mateo de edad de algunos seis años de cuyas resultas murió, por cual motivo, bajo el concepto y en calidad de loco, fue conducido y, como tal, admitido en esse Sto. Hospital el día 28 de junio cuyo apreso dio motivo a formársele este sumario. Pero informado que el dicho Joseph Amigo no es tratado como tal loco y se halla en el día existente en una de las quadras de los enfermos, en esta consideración y de las malas resultas que podría tener el salir aquel libre de dicha casa, ha venido en meritos de la misma sumaria en proveer que antes de proceder a ulterior diligencia, se proceda al visorio formal de la persona del mismo Joseph Amigó y de las circunstancias y grados de la locura si algunos hay, por dos Médicos, los que se hallen más valiosos en el particular por su concurrencia en la Quadra en donde exista o haya existido dicho Joseph Amigó desde su admisión. Para ello se sirva disponer la práctica de dicho formal visorio por los Médicos que tengan VVSS (la MIA) a bien comisionar y que estos libren la correspondientes testificación expresiva del concepto de la enfermedad del dicho Joseph Amigó y de su estado de actual curación. Lo que espero se servirán VVSS remitirme para insertarla en dicho auto, como igualmente disponer entre tanto que no se lo permita la salida sin previa noticia mía[29].

La mayor presencia militar en Catalunya por la *Guerra Gran*[30] incrementó la demanda de los mandos de conducir a la institución a locos presentes en cuarteles y campamentos:

> Pedro del Castillo, teniente y ayudante del Regimiento de Dragones de Sagunto del que es Coronel el Brigadier Conde de la Haye de Saint Hilaire, Certifico: Que habiendo procesado a Sr. Lorenzo Blanque, sol-

29 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1. Villar de Munt a MIA, 18 de agosto de 1799.

30 La *Guerra Gran* y la *Guerra del Francès* corresponden en Cataluña a la guerra contra la Convención (1793-1794) y la Guerra de la Independencia.

> dado distinguido de la Compañía de Juan de Albelda por el delito de haber beneficiado raciones de cebada y otros abusos los que se le justificaron y confesó, pero haviendo provado completamente, por las declaraciones de los testigos, de padecer demencia en diferentes ocasiones, el Consejo de Guerra celebrado en el campamento de la Percha le sentenció, a unanimidad de votos, a que fuese transferido a los Hospitales de Locos[31].

Los testigos —no los médicos que no constan—, deciden que está loco, y en plena campaña, se decide garantizar su seguridad, algo que también sucedía con «el estado de demencia al que se ve reducido Antonio Cazorla, soldado del Regimiento de Santiago, y los males a que está expuesto si siguiese en el Cuerpo, espero que me digan si hay reparo en admitir a ese desgraciado en el Departamento de Locos, por si el beneficio del cuidado y remedios pudiese obtener su curación»[32]. La administración militar parece pedir el favor de que sea acogido en la institución, en no pocos documentos por la falta de condiciones del Hospital Militar de Junqueras, que carecía de sala de locos, pero también, como los *paers* de Os tratan de allanar el camino ante los Administradores:

> He dado cuenta al Rey del Proceso formado al Mauricio Bach, soldado del 2.º Regimiento de Infantería Ligera de Cataluña por la muerte que ha dado al cabo de su compañía Josef Portella por cuyo delito le condenó el Consejo de Guerra de Oficiales a la pena ordinaria. Enterado de lo que si arrojan los autos y de quanto han expuesto sus parientes en la representación que hicieron ante su Real persona de circunstancias que han deducido y acreditado con certificación de haber entrado dicho Mauricio en el Hospital de Barcelona por loco el 26 de febrero de 1787 y de haberle notado repetidas acciones y expresiones de tal en el tiempo que permaneció en el Presidio de aquella Ciudadela. Según resulta de las diligencias que se practicaron, aunque es su Real Animo

31 DG (1769-1780), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1 (1793).
32 DG (1814-1815), Vol. 4, Inv. 3, Car 2, 21 de junio de 1815.

> que los delitos se castiguen con la severidad establecida por las leyes, sin que a los reos se admitan las exenciones de Demencia, ni otra alguna que pueda dejarles impunes, se ha servido resolver, conformándose con el dictamen del Supremo Consejo de Guerra, y con atención a constar que efectivamente entró en referido hospital por Loco, sin que se le haya podido recibir declaración alguna de la causa con motivo de hallarse demente, que al Mauricio Bach se lo destine a un Hospital donde con toda seguridad sea puesto en cura suministrándole las competentes medicinas a fin de que *si se verifica su curación se lo conduzca a las Reales Galeras por tiempo de diez años* con encargo a sus jefes de que observen si efectivamente queda con algunos raptos por los que sea capaz de existir en ellas el citado tiempo. y que en este caso le vuelvan a conducir al Hospital en que se le mantenga encerrado hasta su fallecimiento *a costa de sus honrados parientes.* Es que lo han ofrecido y solicitado el 7 de junio [de 1790] los presbíteros D. Francisco Bach i Mancilla, y Juan Bach i Mancilla, el clérigo D Narciso Bach y Marcilla, el propietario de la Casa Solarieg de Bach Josef Bach y Marcilla, y señor Miguel Bamis presbítero Cura Párroco del pueblo de Tavèrnoles, Don Antonio Demàs de Roda, Caballero Doncel y Jaume Molas y Carreras, Labrador todos vecinos del Principado de Cathaluña[33].

Años después, una RO de 20 de junio de 1794 obligaría a las instituciones a acoger a los soldados dementes a cargo de la Real Hacienda de modo que[34]

> no puede [la MIA] tener reparo en admitir a … *como ya ha practicado y practica con otros, que pasados por el hospital militar en los barracones correspondientes, de este se han dirigido a este suministrando diariamente el mismo Dr. militar la ración que les corresponde*, pues aunque no sufra-

33 DG (1769-1780), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1. Marqués de Cajigal a MIA, 28 de junio de 1791. Hay una correspondencia añadida para acabar de precisar los términos del pago por parte de los familiares y amigos de Bach.

34 DG, (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1. Carta a la MIA de 20 de junio de 1794. La Administración acusa el recibo. En 1802 se reguló su pago por estancia mediante otra RO.

> gan y resulta en perjuicio de este hospital, siempre está pronto a dar pruebas de que desea contribuir al Buen servicio, sin perjuicio de los Pobres a favor de quien es el Instituto[35].

Acoger soldados locos o dementes procedentes de la justicia penal, suponía un problema de seguridad para el Hospital, puesto que su dispositivo de contención, jaulas y grilletes, distaba mucho del carcelario, y las fugas eran frecuentes. Cuando la Real Audiencia de Mallorca remitió, desde Mahon, a Juan Tuduny, «reloxero sentenciado a que se encierre y cure en calidad de loco en el Hospital de resultas de haver dado muerte, en uno de lo accesos de demencia, a su propia madre»[36], los Administradores, lo admiten, pero «que no siendo, como no es, su inspección la seguridad de los dementes, fuera de los medios caritativos de que suele valerse la Persona encargada de su asistencia para mantenerlos en sugección, se han desentendido siempre los Admores. de disponer lo conducente a la efectuación de dicha seguridad». Mucho más tarde, la MIA lo aclararía al Ejército en los términos siguientes:

> En su contestación debe hacer parte VE Que es así que habiéndose preguntado previamente por el ayudante D. Jaime Masip si el otro presidiario sería o no admitido, se le respondió por el Prior que sería admitido, pero esto fue bajo el equivocado concepto de que se le preguntaba por un paisano cualquiera, sin entender que el sugeto por el que se preguntaba tenia la qualidad de presidiario. Quando después fue trasladado al Hospital, por el aparato con que se le conducía y por la explicación de los mismos conductores, se aclaró ser del presidio, se puso reparo en admitirlo por la razón de que se ha estado siempre en este Sto. Hospital en la persuasión de que los enfermos presidiarios eran del Hospital Militar y no de este, lo que parece que persuade la práctica y las razones siguientes. Quando este Hospital

35 DG (1814-1815), Vol. 4, Inv. 3, Car 2. MIA a Ejército, 21 de junio de 1815.
36 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1. Marqués de Robert a MIA (1796).

> tenia por contrata el Militar, siempre que acontecía venir enfermos del presidio venían con las mismas baxas y altas que los soldados enfermos, se colocaban regularmente en la salas de enfermos presos y se abonaban por tesorería las estancias que causaban del mismo modo que los soldados enfermos. Recién entradas las armas españolas en Barcelona, finida la ultima guerra, por no haberse hallado en los hospitales que dejaron los Franceses sala peculiar para enfermos dementes, se propuso a esta Admon. que admitiese a los militares enfermos de dicha dolencia hasta tanto no hubiese sala habilitada en el Hospital Militar y habiéndose prestado inmediatamente la Admon. tubo indistintamente soldados y presidiarios dementes hasta el 21 de junio de 1816 pues en ese fueron trasladados a la sala para enfermos dementes del Hospital Militar cinco soldados. A esto se agrega que tampoco en el día puede este Hospital responder como antes de la seguridad de los presidiarios porque ni tiene sala para presos enfermos ni fuerza para asegurarlos[37].

Sucede por falta de legislación relativa a los internamientos de presuntos dementes. La tutela del demente no está regulada más allá de la responsabilidad del derecho privado, y tanto la administración judicial, como la militar, ante la realidad asistencial, deben resolver primero el problema de cómo financiar unas estancias por las que la MIA reclama soporte financiero. No es sino más tarde que la polémica entre jueces y médico dará lugar a una controversia legal, relativa a la indefensión en que los presuntos dementes se hallan ante los intereses de terceros. No tendrá plasmación, hasta los decretos de internamiento de 1885 que pretendieron introducir elementos garantistas en la gestión de los ciudadanos afectos de demencia[38]. En el entretanto, y antes de las Leyes de Beneficencia de 1822 y 1849, el papel de jueces y de médicos, y en general la acre-

37 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car 3 (1820).

38 Sobre la legislación relativa a los locos en España, ver Bercowitz (1976), Aparicio (1996), Maza (1999) y Ventura (2008). A partir de 1820 suele exigirse certificación médica.

ditación de la locura, dista mucho de criterios clínicos y se rigen por opiniones en las que participan juristas, autoridades civiles, religiosos, médicos ocasionalmente y vecinos, y desde esas opiniones las Administraciones negocian entre ellas a partir de la práctica y la costumbre. Por eso la correspondencia es rica en detalles, y pesan más las consideraciones profanas, las nociones culturales de «locura» o de «demencia», que las opiniones facultativas, y se manejan prácticas jurídicas que no están desprovistas de un cierto substrato contractual —el pedir por favor si quiere aceptar al demente el Hospital—, más próximo al derecho civil o al mercantil que al público. Por eso Pedro Creus, Juez Criminal «de toda la Isla de Menorca»:

> Acompanya a vs un Certificado de un Médico y Cirujano de Mahon para un muchacho que realmente se halla en el estado que ellos dicen como consta por el Certificado mío. Su Madre es una mujer pobre y infeliz y como en esta isla no ay Hospital para Muchachos de esta naturaleza *imploro «in subsidium protectio et pacis et quietis cuius Civitatis»* hagan el favor vs de admitir al muchacho expresado en este certificado adjunto y de tener vs, inconveniente a recivirlo en su Hospital me harán el favor de enviarme a decir, como lo debería hazer para allanarlo, sea dando un officio al Exmo. Conde de Cifuentes[39].

Por eso en este *trade in lunacy,* particulares y administraciones, hasta bien entrado el siglo XIX, mandan a la *bogería* a quien les *parece* loco, al margen de dictámenes facultativos y a partir de una concepción de la locura basada en la práctica de *excesos*, un concepto derivado de las relaciones entre la doctrina aristotélica y la escolástica. Joaquín Andreu,

> soltero, vecino de [Barcelona] de 26 años se halla demente, de algún tiempo a esta parte y furioso, ya hace algunos días cometiendo algunos

39 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1.

> *excesos* dignos de atención. Estas circunstancias han motivado que su madre y parientes ponerse de acuerdo conmigo y unánimes han resuelto poner a disposición de Uds. al citado Joaquín para que procedan, en ese Sto. Hospital a aplicar remedios para su curación y medidas para precaver cualquier atentado o fuga[40].

Salir

La pretensión de los familiares de Joaquín de que el internamiento domesticase los excesos tenía sus límites. Por eso, tres meses después de internarlo, los Administradores escribieron al Canónigo de la Seu d'Urgell que

> le han tenido, hasta ahora, en este Sto. Hospital, se han hecho las pruevas que precisan el Arte y la Ciencia de la Medicina y otras extraordinarias, pero ni por los médicos *ni por los Administradores* se reconoce tenga aquel el menor accidente de locura ni como insinúan desbarrarle el vino. Cuyo defecto no va a curar el Hospital y solo la abstinencia o moderación en este licor puede dejarle libre de sus efectos que aquí solamente se le han advertido en hablar mas de lo regular. No puede la Admon. tolerar que continúe ese hombre entre sus locos por ser estas casas de misericordia y no de castigo y así podrá VM. servirse tomar otra providencia para la corrección y enmienda de este hombre y avisar a su familia de recogerle y a que se reconozca atención con limosnas a este Sto. Hospital[41].

La eventualidad de que el Hospital, actuando como institución privada, diese el alta por su cuenta a partir de observaciones no necesariamente médicas, justifica que, en los internamientos de reos por la justicia, esta advierta con notoria frecuencia y de

40 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3. Gobierno Político de Barcelona a MIA, 8 de junio de 1820.

41 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1, 29 de junio de 1769.

forma muy imperativa a la MIA que antes de dar altas por curación, comunicase previamente a las autoridades la situación, para que esta se hiciera cargo del egresado. Pero, en la práctica, las cosas no eran tan simples:

> Ha venido a manos de esta una certificación de diligencias del Bayle de Vendrell sobre los procedimientos de Pablo Martí. Se podían atribuir a efectos de su locura, de la declaración su demencia en fuerza de una información recivida y del auto del mismo Bayle e que manda se vuelva a este Hospital en donde había estado. Encargando al Enfermero mayor no se precipite en permitirle la salida para su pueblo ni ningún otros hasta la competente seguridad de su perfecta curación. Fundando este auto en la providencia de VS en que expresa que en caso de resultar loco el citado Martí fuese otra vez conducido a este Hospital con testimonio de que no fuese despedido con tanta facilidad como se había hecho con las personas que vienen con certificación de médico de ser locas se despiden de él luego que la observación preventiva no serlo o curan de su enfermedad. Entonces dados de alta por el facultativo de la casa reciven del enfermero mayor su papel de salida. Que muchos son los que en clase de locos se conducen a este Hospital siendo en realidad verdaderos tunantes y como no pueden ocultar su fingimiento a la sagacidad de los que los cuidan pronto quedan curados y reproducen sus supuestos arrebatos luego de haber logrado su libertad. Como hay que por su mala conducta y vicio continuo de borrachera también se tienen por tales y conducidos a este Hospital obtienen pronto su salida porque privados del pábulo de sus *ecsesos* demuestran al momento el verdadero estado de su salud. Y que por fin sin ser fácil ni precipitado se despiden de este hospital porque no corresponden al de ciertas personas y los defectos solo pueden corregirse con la aplicación de las leyes. Todo esto para que no se extrañe VS si sale otra vez, se avisara al magistrado[42].

42 DG (1826-1829), Vol. 4, Inv. 3, Car. 4. MIA a Corregidor de Vilafranca, 20 de agosto de 1825.

Excesos

Tras el Trienio Constitucional, los certificados médicos se generalizan, pero muestran elementales conocimientos sobre patología mental:

> El Dr. Joseph Pasqual, metge de la Ciutat i Hospital de Vich certifico que Francisco Aguilar, detingut en les presons d'aquesta ciutat es loco furiós de molt temps[43].

No les importa tanto el diagnóstico como su proceso asistencial:

> Declarado por el Dr. en Medicina que José Bosch, vecino de Mataró, sigue en su particular demencia y que por su estado de pobreza, conforme certifica el Rdo Cura Párroco no pueden aplicársele en su casa los remedios necesarios a su perfecta curación ni esse Hospital de Caridad [Mataró] se halla en disposición ni tiene pieza correspondiente a enfermedades de esta clase. Dirijo a J Bosch al de la Admon. a su cargo acompañado por el mozo de la escuadra[44].

Y utilizan solo excepcionalmente términos como *melancolía* o *manía:*

> El 20 de junio, la Sala del crimen acusa el recibo de la certificación «de la manía religiosa de que adolecen», la misma que fue declarada por los médicos Salvador Mas y Fco. Tresserras y que dio motivo para su traslación hasta su completa curación. Y como lejos de haberse conseguido, subsiste la misma manía, no se impedirá que continúen dichas mujeres en el citado departamento[45].

43 DG (1814-1815), Vol. 4, Inv. 3, Car. 2, 17 de enero de 1821.
44 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3, 22 de enero de 1821.
45 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3. Sala del Crimen a MIA, 20 de junio de 1822.

Y aun con reservas con respecto a la eventual terapéutica:

> Adolese por mucho tiempo a esta parte de melancolía nerviosa rayando a manía a la que sin duda pasará sin practicar los auxilios del arte. Lo que me consta por las repetidas veces que le he visitado por otros efectos y por la práctica que tengo en ello[46].

Frente a la escasa relevancia de diagnósticos médicos, por lo menos antes de 1830, la demanda revela una creciente conciencia colectiva de intolerancia y rechazo frente a los *excesos* de algunos individuos. Aun sin contabilizarse, una buena parte de los casos proceden de fuera de Barcelona, del entero tejido de pueblos y ciudades de Cataluña, lo cual parece poner de manifiesto que el loco y la loca van dejando de formar parte de un paisaje cultural, para convertirse en extraños que provocan miedos e inseguridades. Durante el siglo XVII, el Principado, con una población de alrededor de medio millón de habitantes como media, mando a la *bogería* a unos 1.500 ciudadanos en 104 años, lo que suponía atender una media de una quincena de locos por año, esto es, algo más de uno por mes. Creo que podemos estimar[47] que las salas de locos no alojaban simultáneamente más allá de dos docenas de internos. En el Censo de 1797, constaban 113 locos en el Principado prácticamente todos en el Hospital (Espinosa, 1966: 170)[48], en un periodo en que la población catalana se había prácticamente doblado (Nadal, 1975; Danti, 1995: 68-72). Crecía la demanda, y la MIA sabía que la *cambrada dels orats* se había hecho pequeña, y comisionó al administrador Rafael de Llinàs

46 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3. Rafael Soyanllonch, médico de Vic, 18 de marzo de 1821.

47 BC, *Llibres d'Orats*. En esto coincidimos Teresa Huguet y yo en la fase actual del vaciado de la información de esta documentación.

48 En 1847 había aumentado a 213, junto a 286 en la Casa de Caridad, que corresponden a los fatuos que habían sido trasladados allí. En cincuenta años se dobla el número de plazas, y en 1835 se afirmaba que habían pasado casi 5.000 dementes en ese periodo *(Dictámenes,* 1848: 25).

> para disponer de un Patio que se ha proyectado interior y capaz para los locos en el edificio que fue Casa Galera. Como sean el primer objeto separar los Locos de las demás materias que hasta oy por falta de lugar han sufrido en el patio grande del referido Hospital que por razón de ser de tránsito público es a todas horas frecuentado de todas clases de gentes y se han experimentado *excesos* que deben remediarse, así de la diversión en insultar a los referidos Locos como de la concurrencia de mugeres[49].

Los *excesos* con los locos condujeron a la MIA, muchos años después, a prohibir la entrada de visitantes en las salas de locos[50], pero no eran solo un fenómeno propio de la promiscuidad de la institución, sino que el concepto se emplea para identificar conductas:

> Los milicianos Christoval Morgadas y Josef Escufet presentaran a vs por encargo de este Ayuntamiento [Vilanova i La Geltrú] a Josef Tomas loco de atar, tan infeliz que no tiene quien pueda recogerle ni en el hospital proporción para curarse. Los *excesos* y *escándalos* que ha cometido son muchos e intolerables amenazando matar a su hermano con un cuchillo, ha puesto paja a las puertas de su casa para quemarlas, su boca está siempre abierta para las blasfemias más horrorosas; sorprende a las gentes en los caminos e incomodando a las personas que tiene ojeriza; y se teme su furor en las jóvenes honestas e inocentes. Por cuyo motivo y porque para contenerle se han aplicado inútilmente todos los medios de dulzura y de razón que ha podido echarse mano. Por consejo del Rdo. Cura y de los facultativos médicos cuyo testimonio se acompaña se remite a vs. con la seguridad competente, esperando se sirva admitirlo en esa Sta. Casa. Así, MIS podría tal vez ese infeliz curarse de su demencia oportunamente y verse libre de sustos y desacatos esta Villa, cuyo Alcalde y Ayuntamiento se lo agradecerían a Ud. Infinitamente[51].

49 MIA LA, 10 de agosto de 1795.

50 LA, 15 de abril de 1820.

51 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3. Ayuntamiento Vilanova a MIA, 17 de enero de 1822.

Testimonia el escrito el desconcierto y la incapacidad de la autoridad municipal ante la conducta de un vecino para el que fracasan las respuestas —de dulzura y de razón—, que forman parte del acervo del soporte social tal y como lo concebimos. En los escritos sobre Catharina Badia o sobre Juan Rocamora eran patentes la incapacidad de la comunidad cuando uno de sus miembros atravesaba una delgada línea roja, mal definida. Y eso no solo sucedía a escala del conjunto vecinal, sino que se observa también en testimonios particulares, como el que cuenta a la MIA mosén J. Oliver de Camarasa, cuando

> a mi casa de Avellanes ha llegado el Dr. Juan Pocurull con la misma demencia por la que fue remitido a ese Sto. Hospital no habiéndose verificado su cura. Es preciso remitirlo al mismo paraje de donde me persuado habrá escapado más bien que permitido salirse como sano. Por tanto y porque no es justo que *una familia sola lleve el peso del trabajo y el gasto ocasionada pues en mi casa lo he sufrido dos años y medio costeándoles a todo gasto y sufriendo las molestias y desvaratos* que me ha ocasionado y que se pueden inferir, parece muy regular que Ud. obligue *a sus parientes hacendados y que dispongan sus bienes* sobre quales ellos que contribuyan con los gastos y espensas que sean indispensables en el Hospital. Espero la justificación de esa resolución y el que provea de los medios mas oportunos y que nos veamos otra vez insultados por ese pobre infeliz que siempre buscará modelos para libertarse de las penos que los aflige y de la abyección que padece[52],

Pocurull se pudo fugar, pero el destino de Narcisa de Cabriol, hija de familia aposentada de Arenys de Mar, muestra una faceta distinta del mismo problema. Por su situación en la *Sancta Creu* se interesó, el 7 de febrero de 1821, el Alcalde de Barcelona, a instancias del Gefe Político,

52 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car 1, 21 de diciembre de 1798.

para que tomado las noticias que considere oportunas de la Junta del Hospital, de los facultativos y demás personas que tenga por conveniente informe sobre lo que espone Don Andrés Thorndike ciudadano de los Estados Unidos de América y del comercio de esta ciudad, con el debido respecto, que habiendo sabido por personas fidedigna que una joven llamada D.ª Narcisa de Cabriol de estado honesto y según toda apariencia *víctima de la autoridad paternal o sea del furor de pasiones mal reguladas* se halla so pretexto de estar loca y contra toda razón y justicia, encuadrada en el Hospital derramando lágrimas de dolor y de amargura, privada de libertad y de la visita de sus amigos y conocidos: parece que vs informándose de la verdad de este hecho puede y debe dictar en justicia la oportuna providencia para que aquella desgraciada sea sacada de su encierro y depositada en una casa de familia de toda satisfacción a vs hasta que su salud se vea enteramente restablecida y pueda tener lugar *la deseada reconciliación con sus padres.* Bajo este concepto y el de que el exponente movido solamente de sentimientos de humanidad se ofrece a satisfacer los gastos que puedan causar en la práctica de las indicadas diligencias. Y este cuerpo político para proceder con tino y circunspección en un negocio de tanta delicadeza lo traslada a vs para que informándose y oyendo detenidamente tanto a las hermanas que cuidan del Dep. de locas como a los facultativos y demás personas que puedan ilustrar a esa Admon en el particular le remita las correspondientes instrucciones con respecto a la parte intelectual y a la asistencia situación y demás en que se halla D.ª Narcisa de Cabriol[53].

Ni dos semanas tardó la Administración en contestar

con la debida delicadez y escrupulosidad ha tomado todos los informes de los facultativos y asistentes inmediatamente encargados de D.ª Narcisa de Cabriol detenida en Clase de Dementes en este establecimiento. No contenta de haber de antemano tomado los conocimientos necesarios por si misma, visitándola muy detenidamente en el departamento en

53 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3. Ayuntamiento de Barcelona a MIA, 7 de febrero de 1821.

> donde existe así en general, como en particular por repetidas veces cada uno de los Administradores, separadamente. De todo ello resulta que el 22 de noviembre de 1816 fe conducida al Departamento de Dementes acompañada del testimonio dado por D. Estevan Suria, médico de Arenys de Mar en que se asegura que habiéndola visitado por espacio de quince días, *la encontró enteramente pervertida* y que habiéndosele aplicado varios remedios antiespasmódicos y otro que miró por turnos no habían podido lograr alivio alguno en su salud. Observada en todo el tiempo que ha discurrido hasta el presente por los facultativos de esta casa, confirman que se ha conservado y permanece aun en un estado de demencia más o menos exaltada por lo que no han considerado que se le deba dar el alta, conforme se practica a las de su clase, luego que su salud se hallare restablecida. En todo el tiempo que ha permanecido ene este Departamento esta infeliz muger ha sido tratada con el máximo decoro y humanidad por parte de las hermanas a cuyo argo se halla, y en la clase de las más distinguidas, subministrándole por sus parientes la pensión correspondiente a la más alta condición. En cuanto al otro extremo que abraza el ciudadano Thorndike de que sea sacada de su encierro y depositada en una casa de familia de toda satisfacción no incumbe a esta Admon resolverlo y sobre el particular puede informar a VE que todos los enfermos que se hallan en este establecimiento de la clase que sean se entregan a las personas mismas que los han conducido aunque no estén curados de sus dolencias o bien a la persona que la Superioridad dispone[54].

Ocho años después de su ingreso, Narcís de Cabirol, su padre, escribía a la MIA que *«se servirá rebrer del dondor a la present trenta duros plata per los tres mesos de aliments despesa de la meva filla que finirán el 21 del mes corrent»*[55].

54 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3. MIA a Ayuntamiento de Barcelona a MIA, 16 de febrero de 1821.

55 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3. Narcís de Cabirol a MIA, 19 de septiembre de 1824.

El calvario de Narcisa pudo dar pie a un folletín melodramático en tiempos de Romanticismo, o llevarnos a discutir sobre qué se oculta tras el término «pervertida» en 1821, pero enlaza con el escrito que Antonia Balmaceda, internada en 1823, manda a su tía:

> Querida Tía: sabría ud. que desde la tarde que me fui con el asistente para esa su casa del Comisario que me dijeron que me hallo en el Hospital no en la enfermería sino en un quarto que no me ha faltado de nada, hasta ahora y en donde hay aquella puerta con hierro y cierres habiendo ido a ver los bastardos y quisiera saber si V. es sabedora del caso y mi hermano, porque yo estoy como estaba en casa sin novedad ni en mi estado ni en mi juicio[56].

Y de la que en las Actas consta que

> no parece que se halle tan faltada de juicio como se quiere suponer y como estos casos deben observarse con particular atención, ha encargado al Médico Durán que la visite frecuentemente para averiguar su verdadero estado, evitando así las fatales consecuencias que podrían resultar a la infeliz.

El 14 de abril, Duran, que ha visitado a la enferma, dice «por ahora no presenta una demencia ni aun menos estado alguno furioso y añade que según relación de la misma el D. Bals nunca la ha visitado»[57]. ¿Cómo había llegado Antonia a la institución?

> Joan Tobaleu solicita que se coloque a Doña Antonia Balmaceda en la sala de dementes y supuesto que no tiene facultativo para ello que se la trate con alguna distinción alegando haber dado al Hospital onzas el notario Duran[58].

56 LA, 14 de abril de 1823, consta en acta que la carta es de puño y letra de Antonia.
57 LA, 11 de abril de 1823.
58 LA, 31 de marzo de 1823.

El médico siguió visitándola sin notar ningún cambio[59], pero no consta qué sucedió con ella. Narcisa o Antonia pueden inducir a la sospecha de que el ingreso en la *bogeria* obedeció a oscuros intereses familiares que podrían dar pie a un relato de terror, pero en otros casos las cosas fueron distintas.

El Alcalde de Barcelona, a instancias del «Gefe politico», comunica a la MIA

> que un tal Viladot, vecino de Solsona ha sido conducido dos o tres días hace, al Departamento de Orates por un acto de delirio que le ha acometido. Este infeliz es individuo de la Milicia Voluntaria de aquella ciudad y con motivo de las últimas concurrencias y su comprometimiento en favor del Sistema se vio obligado a salir con la División del Brigadier Torrijos dejando allí a su familia para cuidado de su casa y llevándose a su hijo de mayor edad por no querer fuese instrumento de la seducción de los perversos facciosos. Parece que su decidido amor a la Constitución y la triste situación en que se halla su patria alteraron su juicio. Sin embargo de que no me son notorios los sentimientos filantrópicos que animan a esa corporación he creído conveniente darle esa noticia para que se sirva disponer se tenga a aquel desgraciado patriota todo amor y consideración que sea posible en su asistencia y curación atendidas las causas que le han constituido en tan infeliz estado y mediante a que no se pude servir ausilio alguno de su familia por la incomunicación que esta sufriendo la Ciudad de Solsona[60].

Ignoro cuál fue la respuesta de la Administración, pero aquí es el desvalimiento el que lleva a que las instituciones asuman la responsabilidad de la tutela; y, aunque la carta resume muy bien las contradictorias actitudes en relación a la locura, está la consciencia de que el loco debe ser atendido en algún lugar, aunque eso no sea aun un derecho, sino el producto de una concatenación de voluntades privadas o públicas. Revelan también estos casos la

59 LA, 17 y 25 de abril de 1923.
60 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3 (1822).

toma de responsabilidades de los Alcaldes, representantes visibles de unas *universitats* y de unos *jurats* que mantienen y expresan una concepción de la civilidad que no puede improvisarse[61], y cuyos fundamentos ideológicos quizás quepa encontrar en las páginas que el *Regiment de la cosa pública* escrito por Francesc Eiximenis (1927: 124-15) para los *jurats* de la Ciudad de Valencia dice respecto a la acción social ciudadana.

Por eso, Bernardo Capdevila, Alcalde Constitucional de Taradell,

> noticia [a la MIA] que Miguel May y Quintana, vecino de esta Villa, en diferentes ocasiones desde primeros de febrero próximo pasado ha cometido unos ecsesos que han obligado al Alcalde que era y el que actualmente es a tomar providencias para impedir los insultos que continuamente ha cometido contra las autoridades y particulares así de esta villa como de Vich y otros parages. El primero fue el 7 de marzo en cuya tarde insultó en su casa al Rdo. Cura Párroco y en la noche al Alcalde constitucional provando forzar la puerta de la casa de este, amenazando con gritos, que como vieron los vecinos, de matarle en cuyo acto le fue quitado de las manos un cuchillo, por el cual motivo fue llevado a la Cárcel, y de aquí por habérsele notado algunos síntomas de locura conducido [a la Santa Cruz] de la que fue despachado por no haber dado muestras de tal en el tiempo de detención en ella, según noticias. Regresado a esta continuó sus antiguas manías insultando con la muñeca al Alcalde actual en cuyo acto se le quitó de las manos un punzón con el que estaba amenazando por cuyo motivo fue conducido por segunda vez a la cárcel. De la que soltado, insultó poniendo pasquines públicos en varias esquinas de la Ciudad de Vich contra el vicario general, el dómino mayor de otra ciudad y el Cura-párroco de Taradell. A más de esto sucedió a poco tiempo el ruidoso y públicamente notorio lance de haber contradecido al Padre Predicador de la

61 Para una discusión sobre este tema en la Cataluña del XVIII, ver Torras Ribe (2003) y Amelang (1986). Hay una discusión al respecto en Comelles (2006), que es la que sigo.

Santa Misión en la Catedral de Vich, en el mismo acto de la predicación delante un inmenso gentío, cuya acción movió a las autoridades de dicha ciudad a conducirlo por segunda vez a [la Santa Cruz]. Fugado o despachado de essa en la tarde del 14 del corriente repitió provar a la fuerza quitar la Bara de las manos del Alcalde conque provava contenerlo y amenazándole moriría aquella noche misma, tratándole de ladrón y demás palabras ultrajosas e igualmente algunos otros individuos con quienes están sin ninguna razón resentido. Posteriormente fue encontrado con un Cuchillo de degollar zerdos y una piedra rebotadora propia del Arte de *Pelayre*, que es su oficio, por cuya causa estuvo detenido y lo está hasta día de hoy en la cárcel de esta Villa. Esos motivos relevantes y embarasosos hechos presentes al Sr. Assesor ordinario del Alcalde han dejado en confusión al Alcalde y Ayudante para no proseguir esos asuntos por vía judicial y obligando a los mismos a tomar la providencia extrajudicial de remitir al expresado Miguel May y Quintana no acusado de esos delitos, que en su tiempo y caso pueden justificarse a las Casas de Locos del Sto. Hospital de esa Capital, en la inteligencia de que se ha dado parte al Sr. Gefe Político de esa provincia[62]. El escrito se acompaña de dos certificaciones, la ya citada del médico Rafael Solanllonch; y otra de mosén Bach de Taradell según el cual «de mucho tiempo a esta parte demuestra con sus hechos y palabras adolece de una verdadera locura, habiendo llegado al extremo de atentar públicamente y con furor contra varias personas de esta villa. Por tanto considero no ha de permitírsele andar libre, y que necesita de promptos remedios». Para reforzar sus argumentos Alcalde, regidores y *sindich* procurador envían una tercera certificación «que demuestra de mucho tiempo a esta parte con sus hechos, palabras adolecer de una verdadera locura o manía exaltada habiendo llegado al extremo de atentar públicamente y con furor contra varias personas de esta población. Por cuyos motivos consideramos que sin exponerle a la efectiva execución de un atentado no puede permitírsele el andar libre. Y necesita de promptos remedios para procurar su curación»[63], en la que ignoran el contenido del dictamen facultativo pues este es escéptico con la

62 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3. Bernardo Capdevila, 18 de marzo de 1821.
63 DG (1820-1822), Vol. 4, Inv. 3, Car. 3 (1820).

> eficacia del tratamiento médico y hacen suyo el dictamen del mosén. La conciencia colectiva de la locura no tiene que ver con el diagnóstico médico como con una concepción de cultural de la locura en la que coinciden religiosos y ciudadanos y que corresponde a la desviación del «justo medio» que había discutido largamente el Doctor Angélico muchos siglos antes.

Entre el *excesos* reflejados en el *Acta* y los *excesos* en la calle, hay una evidente continuidad. Esto no es el *Grand Renfermement*, ni el paisaje de la locura que se ha descrito sobre Francia (Goldstein, 1997) o la Gran Bretaña (Andrews, 1991; Andrews & Scull, 2003), ni el mito del Hospital de Zaragoza según la lectura de Iberti y Pinel. La noción de *exceso* que se maneja puede interpretarse, en términos nosográficos, si es que de enfermedad se tratase, que es mucho decir, como un *culture-bound syndrom* (Simons, 1985).

Pero hasta qué punto esa *locura* como *exceso* es vista como una enfermedad, o solo como un estadio transitorio, al decir del médico Solanllonch de Vic, o como una conducta desordenada e incomprensible, pero posible. Quizá el problema está en que, frente a los debates intelectuales sobre la melancolía, la cultura que antaño llamábamos popular, y que me atrevo ahora a calificar de ciudadana emplea una concepción naturalista, de raíces escolásticas, sobre las conductas de las gentes que no se sitúan en el «justo medio». Y que los vecinos construyen en base a experiencias colectivas y le dan una lectura cultural, a sabiendas de que, cruzados determinados límites, la amenaza con el cuchillo pone en peligro la vida colectiva, y deben arbitrarse formas institucionales de tutela. En estos términos la relevancia del debate sobre la contención o la violencia es relativo. La percepción de la violencia arbitraria engendra miedo, y se quiere contener el miedo tolerando el pavor que puede producir la argolla, o la paliza, sin estar completamente conforme con ello. En este punto de confrontación entre la violencia percibida en la conducta del loco y la violencia de los servidores de la sala de locos y su condena por la opinión pública emerge una zona

oculta de la realidad que pone de manifiesto que en el tejido cultural catalán de finales del XVIII y principios del XIX prevalece todavía una concepción popular y escolástica de la locura, indiferente al discurso médico. Y quizá deba revisarse casi todo lo dicho hasta la fecha en relación a las salas de locos en la España Moderna, y abandonar cualquier veleidad de atribuir a los médicos un papel relevante en su gestión. También deben revisarse las diferencias entre el loco como personaje internado por sus excesos, sea cual sea su clase, y el enfermo o el moribundo pobre acogido en los hospitales, y en fin de cuentas el significado de palabras como *locura*, *demencia* y *exceso*, u *oradura, follia* o *guilladura*.

Crisis

A diferencia de los pobres que acuden a morir o a ser atendidos al Hospital, en las salas de locos conviven todas las clases sociales, y encontramos, como en la Inglaterra del XVII (Parry-Jones, 1972; Andrews, 1991) una hospitalidad mercenaria más próxima al mercantilismo o al capitalismo que a las formas feudales de acción social. En torno al médico militar Juan Pocurull, ingresado por demente por indicación del Capitán General, la correspondencia discute el grado de distinciones que debían reconocérsele en el trato, pero la MIA

> da noticia [a Agustín de Lancáster] de los antecedentes de su permanencia y de havérsele en cosa de seis meses solamente suministrado quatro camisas para su uso tuviese la bondad de dirigir las providencias propias de su zelo a fin de verificar por quien corresponda el auxilio de lo que reditúen algunos bienes que posee el enfermo por parte de la legítima de su madre que no ha percivido y demás Esperamos de su vista y en el concepto de no considerarnos por ahora en circunstancias suficientes y legales para proceder de nuestra autoridad a la venta de la finca o casa que parece estaría sugeta a la expresada legítima, tendrá VE a bien disponer que por parte del interesado en la Persona y bien del demen-

> te de quien fuere y competa la acción, se practiquen las diligencias oportunas y prevenir a esta Admon. lo que deba ejecutar en alivio del mismo Hospital beneficio del paciente[64].

Si la MIA tenía reticencias respecto a los gastos que se pudieran producir, en otros es el Capitán general el que pide cuentas:

> El 11 de febrero de 1793 fue conducido al Hospital Francisco Carreras desde el depósito de remontados de la Ciudadela donde estaba sentenciado a 10 años en Melilla, para curarse de una demencia de que se dijo adolecía y ha permanecido de baja hasta el 26 de septiembre de este año en que se le ha dado de alta como sano. Habiéndome clamado su madre como injusta esta alta he mandado pedir noticias de su estado al Contador principal de este Hospital quien contesta la adjunta nota original acompañando también certificación del médico que dice ha visitado a Francisco Carreras todo el tiempo que ha estado en el Hospital y que no ha adolecido de la Demencia que se le atribuye. Siendo así es preciso averiguar el motivo que haya permanecido como enfermo sin estarlo el citado Carreras causando a la Real hacienda tantas injustas hospitalidades que no ha debido sufrir con tanta omisión en reconocerlo y sustituirlo a su destino. Para providenciar lo que corresponda espero que Ud se sirva informarme extensamente devolviéndome los documentos que ahora le acompaño[65].

La persistencia de la hospitalización mercenaria de locos, ya documentada en el XVI[66], se hace más evidente a finales del XVIII, no solo por las responsabilidades de la Administración militar, sino también por el carácter vicariante de la Sancta Creu para los dementes a cargo de la justicia. Si durante el XVIII la retórica epistolar lleva a pensar en una presión moral sobre el Hospital, tras la

64 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1. MIA a Capitán General (1798).

65 DG (1769-1980), Vol. 4, Inv. 3, Car. 1, 4 de octubre de 1798. Lo devuelven a la Ciudadela merced a un informe del médico mayor Narciso Rosés en 1799.

66 Teresa Huguet me hace notar que hay indicios de legados para mantener locos.

Guerra del Francès cambia el tono de la correspondencia, más burocrática y precisa para la judicial y militar, manteniendo el punto de presión moral en la municipal. El cambio de tono revela también una relación contractual aparentemente distinta: para jueces y militares se trata de una relación mercantilizada ante la falta de cárceles u hospitales militares adecuados; para los municipios es todavía un espacio hacia el que evacuar cuanto produce miedo y angustia en la ciudadanía.

Por eso, desde el fin de la Guerra, los problemas de financiación del Hospital, en parte por la desamortización de Godoy, la ocupación francesa y la quiebra financiera del Estado (Fontana, 1971), ponen en dificultades a una institución para la que llega a ser urgente

> un acopio de lencería de la que se halla sumamente desprovisto por haberse consumido en tiempos de los franceses, y la escasez de fondos no ha permitido reponerlo en el estado que corresponde. Sería también muy útil que los facultativos pudiesen tener mayor dotación proporcionada a la que a su ocupación tienden[67],

y que le exige adoptar un mayor compromiso en el pago de las estancias[68] incluso para los religiosos:

> D. Pedro Abadía Pbro. Oficial Eclesiástico de la valle de Aran remitió a este Hospital al Pbro. Josef Monge Blerlan para que fuese custodiado como demente en el departamento de locos en el que ha permanecido hasta el presente e hizo entrega de la cantidad de 20 duros diciendo que era por la mitad de la anualidad correspondiente al citado Pbro. que serviría de ayuda al coste de estancia, y que el MI Obispo de aquella diócesis había providenciado que el patrimonio de 40 duros

67 LA, 3 de febrero de 1821.

68 LA, 7 de julio de 1820, establece tres clases para los dementes con pago por estancia y una cartera de servicios específica.

> que se le asignó al tiempo de ordenarse se entregase, como es de justicia, a este Hospital. Espera esta Admon. que V. providenciara el que se entreguen los 40 duros correspondientes a 30 de abril de 1820 y vencerá en igual día en el presente, haciéndose cargo de la miserabilidad de este piadoso establecimiento, de que sus reservas están destinadas a la manutención de los pobres, que es robarles a estos invertir sus caudales en otros que verdaderamente no lo son y finalmente que atenderá a una obligación tan sagrada como es asistir a un hermano que se halla en tan amarga situación y no se hará el sordo a las voces del corazón. A más que de no practicarlo así esta Admon. cumplimentara de sus deberes practicará las diligencias necesarias para que se cumpla[69].

La distinción entre pobres y no pobres refuerza la idea de que la locura y la enfermedad se contemplan de distinto modo. A medida que avanza el siglo XIX, crece la correspondencia relativa a las admisiones procedente de particulares y de autoridades, sin que se aclare el contexto legal. Virtual la Pepa, derogada de hecho en 1814, restaurada entre 1820 y 1822, si se observa un cambio en la retórica burocrática que no desaparece durante la reacción absolutista, y que relaciona a las administraciones con una Santa Cruz que vive en una suerte de limbo legal, como fundación del Antiguo régimen privada, y a la que la Ley de beneficencia de 1822 no atribuye capacidad para gestionar locos[70]. Y, sin embargo, lo sigue haciendo. Veinte años después, el Sr. de Llinás, representante municipal en la MIA, propuso

> que en beneficio de la Humanidad sería preciso procurar un local proporcionado para colocar a los locos que vienen en clase de observación y que no son verdaderamente locos, en fin que no tubiesen de estar con

69 LA, 14 de abril de 1821.

70 La Ley reserva la competencia al Estado para los seis establecimientos de locos que prevé.

> los furiosos y exaltados. Resuelve [la MIA] se hagan las diligencias para proporcionar un local a fin de aliviar en lo posible a aquellos infelices, y que se prevenga al encargado del Departamento que no abusen de castigarlos con el látigo y que solo se valgan de este medio para la defensa en casos muy apurados[71].

No sirvió de mucho. Durante la década siguiente, se discutió dotar a Barcelona de un manicomio moderno (Comelles, 2006: 59-69), y la comisión de médicos que el Ayuntamiento nombró en 1847 para inspeccionar el estado de las salas de locos redactó el siguiente informe:

> Es preciso que sin estar una persona prevenida, entre de golpe al establecimiento y detenida en hacer un examen de la organización interior, de la estructura de los pequeños recintos, jaulas, patios, observará que a ninguno de aquellos infelices, le baña este sol que da la vida a todos los seres; que no pueden gozar del cambio de aires puros, ni de la vista de la naturaleza, con el espectáculo que ofrecen los árboles, las plantas, las aves, las aguas, ni en fin un cielo espacioso, sereno, oxigenado y libre del cual nunca pueden disfrutar, en oscuras salas, rodeadas de muertos. Existen 96 mujeres de todas edades de las cuales hay 5 furiosas; siendo de notar que había llegado el numero de locas a 114. Para cuidar hay dos Hermanas, tres criadas y cuatro jóvenes, procedentes del departamento de expósitas mayores, destinadas ahí por los Sres. Administradores como penadas.
>
> Al entrar a servir en el Hospital, las personas de uno u otro sexo, por lo regular enferman, algunos de los hombres mueren atacados de la tisis, y otros y las mujeres sanan y se restablecen completamente, al cabo de algún tiempo que están acostumbradas a los miasmas de la casa. En el centro de este departamento existe una sala de labores, en las que unas hilan, y otras hacen calceta, dedicándose otra porción a lavar la ropa de los hombres. En un cuarto hay 19 camas. Da a la calle de las Egipcíacas, y los gritos y exclamaciones de las dementes, se oyen por el vecindario. En otra sala, hay veinte y cuatro camas o

71 LA, 12 de mayo de 1834.

cunas. Las mujeres en cama, y una furiosa, tenía una argolla de hierro al cuello pendiente de una cadena fija en la pared. La comisión ha reunido a los facultativos para que dijesen si creían necesario para la seguridad de la loca, el modo como estaba atada, a lo que han contestado que aquel medio horrible era contrario a los sentimientos de humanidad, que estaban en oposición y que dicha precaución del hierro era enteramente contraria a lo que el arte prescribe para la curación o el alivio de los locos; que había otros medios más seguros y suaves cuales son los de las camisas de fuerza adoptados ya en todos los países cultos.

Y habiendo pedido a los Administradores si tenían alguna, había una que se trajo de muestra, con mangas largas, aunque mal construida, y una red de cuerdas para colocar sobre la cama de la demente. La red, aunque medio duro, inconveniente y de una época atrasada era preferible a la argolla de hierro que es el peor de todos, mandando S.S. quitar los hierros a la demente. Mientras se discutía con los facultativos la inoportunidad de cargar de hierro a los dementes, se adelantó una de dichas mujeres que seguía hablando de su manía y manifestó que era perjudicial el sistema de los hierros, ella misma lo había experimentado, pues habiéndosele aplicado al principio de haber entrado, la habían irritado la sangre que se agolpaba en la cabeza, y la causaba una continua desesperación, a lo que observaron los facultativos que el efecto de los hierros lo probaba aquella infeliz, que en la perturbación mental, había podido comprender en un momento de razón tranquila la conversación, y había expuesto las impresiones que había sufrido con tan duro trato. En un mismo cuarto de las mujeres furiosas había hasta tres personas, y en otra dos, lo que a mas de ser expuesto y poder producir un conflicto o desgracia, era insalubre, atendida la poca ventilación del cuarto, y la inmundicia, que precisamente ha de resultar de una reunión semejante de tres mujeres, en el estado feroz y de brutalidad en que se encuentran. El Sr. Mendoza hizo notar, ser perjudicial la existencia de un gallinero que hay en medio del patio principal junto a un aljibe, en que se crían ocas y otros animales, puesto que el hedor que despiden no puede ser saludable. En una salita, que da al mismo patio, existen cinco cuartos o celdas en los que duermen aquellos dementes que pertenecen a familias cuyas facultades les permite estar

con alguna comodidad. Inmediatas a esa salita existen cuatro camas destinadas a las mujeres que vigilan y cuidan a las dementes. En otra sala mas grande, que tiene vistas al patio principal, destinada a las mujeres más pacíficas, hay veinte y cuatro camas donde pasan por la noche las dementes de dicha clase, vigiladas por dos criadas. En esta sala cuando llueve entra el agua por el techo y cae arrimada a las camas *(Dictámenes,* 1848: 76-78). ¿Cómo será posible que tres Mujeres arrebatadas y encerradas en una misma jaula, casi desnudas, y al abrigo de un puñado de paja hedionda, logren algún alivio en su enfermedad tan cruel, según tuvimos el sentimiento de observarlo nosotros mismos consternados? ¿Y esto pasa aún en la segunda Capital de España? ¡Quiera el cielo que los amigos de la humanidad oigan nuestros clamores y eviten con la memoria de estos, el número de mayores víctimas!» *(Dictámenes,* 1848: 31).

Si en el firmamento poder yo tuviera,
esta noche negra lo mismo que un pozo,
con un cuchillito de luna lunera
cortara los hierros de tu calabozo.
Si yo fuera rey de la luz del día,
del viento y del mar,
cordeles de esclavo yo me ceñiría
por tu libertad.

(León, Quintero y Quiroga,
«Ay pena, penita, pena»)

Bibliografía

Fuentes

Reglamentos de l'Institut Mental (1757-1885-1957). AHSCSP.
Llibres d'orats, BC.
Llibres d'actes, AHSCSP.
Dementes Gobierno, AHSCSP.

Bibliografía general

Amelang, James S. (1986). *La formación de una clase dirigente: Barcelona 1490-1714*. Barcelona: Ariel.

Andrews, Jonathan (1991). «Hardly a Hospital, but a Charity for Pauper Lunatics? Therapeuthics at Bethlem in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», en Barry, J., y Jones, C. (eds.), *Medicine and Charity before the Welfare State*. Londres: Routledge, 63-81.

Andrews, Jonathan, y Scull, Andrew (2003). *Customers and patrons of the Mad-trade: the management of Lunacy in Eighteenth-Century London. With the complete text of Monro's 1766 case book*. Berkeley, CA: Univerity of California Press.

Aparicio,Víctor, y Sánchez, Ana (1996). «Norma y ley en la psiquiatría española (1822-1986)», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 17(61), pp. 125-148.

Arrizabalaga, Jon (2003). «Locura y Asistencia Hospitalaria en los reinos Hispánicos», en Fuentenebro, F.; Huertas, Rafael, y Valiente, C. (eds.), *Historia de la Psiquiatría en Europa. Temas y tendencias.* Frenia, Madrid, pp. 583-606.

Bercovitz, Rodrigo (1976). *La marginación de los locos y el derecho*. Madrid: Taurus.

Comelles, Josep M. (2006). *Stultifera Navis. La Locura, el poder y la ciudad.* Lleida: Milenio.

Curet, Francesc, y Anglada, Lola (1983). *Visions Barcelonines III. La Vida Humanitaria.* Barcelona: Alta-Fulla.

Danón, Josep (1978). *Visió Històrica de l'Hospital de Santa Creu de Barcelona.* Barcelona: Fundacio Salvador Vives Casajuana.

Dantí, Jaume (1995). «L'impuls demogràfic», en Albareda, Joaquim, *Història, politica, societat i cultura als Països Catalans. Desfeta Política i embranzida econòmica la segle XVIII, Vol. 5*. Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 68-85.

Eiximenis, Francesc [1384] (1927). *Regiment de la cosa pública*. Barcelona: Els nostres clàssics.

Fernández-Doctor, Asunción. *El Hospital Real y General de Ntra. Sra. de Gracia de Zaragoza en el siglo XVIII*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

Fontana, Josep (1971). *La quiebra de la Monarquía Absoluta, 1814-1820*. Barcelona: Ariel.

Fuster, Joaquín (1960). «Orígenes y evolución de la asistencia psiquiátrica en el Instituto Mental de la Santa Cruz». *Anales del Hospital de la Santa Cruz y San Pablo*, 20(2): 173-325.

Goldstein, Jan [1987] (1997). *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie française.* Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.

González Duro, Enrique (1994). *Historia de la Locura en España, tomo 1. Siglos XIII al XVII.* Madrid: Temas de Hoy.

— (1995). *Historia de la Locura en España, tomo 2. Siglos XVIII-XIX.* Madrid: Temas de Hoy.

Jubert, Joaquim (2007). *Diego Ruiz, Prudenci Bertrana i «La locura de Álvarez de Castro»*. Girona: CCG Edicions.

Lindgren, Uta (1980). *Bedürftigkeit, Armut, Not Studien zur spätmittelalterischen Sozialgeschichte Barcelonas.* Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

López Alonso, Carmen (1988). *Locura y sociedad en Sevilla: historia del Hospital de los Inocentes (1436?-1840).* Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

López Terrada, María L. (1987). *L'Hospital General de València en el siglo XVI (1512-1600).* Tesis de doctorado. Valencia: Universitat de València.

Maza, Elena (1999). *Pobreza y beneficencia en la España contemporánea (1808-1939).* Barcelona: Ariel.

Nadal, Jordi (1973). *La población española (siglos XVI a XX).* Barcelona: Ariel.

Rey, Antonio; Jordà, Enrique; Dualde, Fernando, y Bertolín, José M. (2006). *Tres siglos de Psiquiatría en España (1736-1975).* Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

Simons, Ronald C. (1985). «Introduction», en Simons, R. C., y Hughes, C. C. (eds.), *The Culture-Bound Syndromes. Folk Ilnesses of Psychiatric and Anthropological Interest.* Dordretch: Reidel Publishing Co.

Torras Ribé, Josep M. (2003). *Los mecanismos del poder. Los Ayuntamientos catalanes durante el siglo XVIII.* Barcelona: Crítica.

Trope, Helène (1994). *Locura y Sociedad en la Valencia de los siglos XV al XVII.* València: Diputación de Valencia.

Ventura, Silvia (2008). *Els bojos a Catalunya, 1850-2000*. Barcelona: Edicions 62.

Zarzoso, Alfons (2003). *La pràctica mèdica a la Catalunya del segle XVIII. Tesi de Doctorat.* Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.

— (2006). *L'exercici de la medicina a la Catalunya de la Il·lustració.* Manresa: Arxiu Històric de Ciències de la Salut.

Terrores de agosto: la fascinación del *Anchanchu* en el Altiplano aymara de Bolivia[1]

Gerardo Fernández Juárez
Universidad de Castilla-La Mancha

Cuentan los pobladores aymaras del altiplano boliviano que en las noches de agosto menudean los encuentros con seres malignos, *saxras,* que pueblan las cárcavas desoladas y las gélidas *apachitas,* barridas por los vientos. Agosto es tiempo de miedos en las comunidades aymaras; se evitan los matrimonios y se cumple con la costumbre de ofrecer pagos ceremoniales a la tierra, *la pachamama,* ya sea desde las cumbres de los principales cerros ceremoniales de la comunidad donde habitan los *achachilas,* los venerables tutores ceremoniales de las comunidades, o bien desde las propias chacras de cultivo.

Se dice que la *pachamama hambrea* en agosto, *lakani paxji,* «el mes que tiene boca» después del invierno, y hay que realizar los pagos rituales para regenerar su vitalidad. Los terrores y miedos aymaras del período de agosto adquieren la forma de seres caprichosos y voraces que provocan terribles aflicciones en los seres humanos; uno de esos seres que da forma y sentido a los miedos

1 Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «El mundo hispánico, frontera intercultural, religión, identidad y conflicto (siglos XIV-XVIII)», HUM2007-61752.

de agosto es el *Kharisiri*[2]*;* el otro, terrible y pavoroso en razón de su polimorfismo, es el *Anchanchu.*

Kharisiri, kharikhari, lik´ichiri, khariri, son los términos aymaras más frecuentes que hacen alusión a la actividad violenta del personaje[3] (Rivière 1991; Fernández Juárez 2008); de ahí la expresión castellanizada que emplean algunos estudiosos del fenómeno, al definirlo como «degollador». El término *lik´ichiri* hace resaltar su carácter de recolector de grasa, *lik´i*[4]. En quechua, en los dominios de Ayacucho, se emplean los términos *ñak´aq* y *pishtaku* (Ansión, 1989; Morote, 1988 [1959]: 153-177; Moliné, 1991).

Los *kharisiris* y los *anchanchus* contribuyen tanto a las aperturas de los cuerpos humanos y a su evisceración como a la de las entidades anímicas *(ajayu, animu* y coraje) que integran el concepto aymara de «ser humano», *jaqi,* cuya pérdida supone formas variables de aflicción, enfermedades e incluso la locura.

2 Sobre la figura del *kharisiri* ya me he ocupado en ocasiones anteriores (Fernández Juárez, 2004b; Fernández Juárez, 2006). Para una versión comparada entre los «sacamantecas» ibéricos, los degolladores andinos y los *kharisiris* aymaras, ver Fernández Juárez, 2008.

3 *Kariraña,* «cortar carne, degollar» (Girault, 1988: 98). *Kharisiri* significaría «el que corta o degüella en su provecho» (Rivière, 1991: 26). Otra interpretación del significado del término es la que aporta Jimmy Zalles: «Les llamaron *kharisiri, kharikhari* o *lik´ichiri.* Esto quiere decir: el que te saca la grasa (la energía) desde lejos y sin dejar cicatriz. Un apelativo tan excluyente que es como una condenación a muerte» (Zalles, 1999: 232).

4 Una médico del Centro de Salud de Manquiri, Prov. Gualberto Villarroel, Municipio de San Pedro de Curahuara del Dpto. de La Paz, me hizo una indicación muy relevante al respecto, estableciendo, según el criterio de los pobladores aymaras de su sector, una diferenciación etnográfica importante; en la zona donde realiza su labor sanitaria, los lugareños distinguen entre *lik´ichiri* y *kharikhari.* La diferencia estriba en la predilección extractiva por uno u otro fluido humano. El *lik´ichiri* extrae la grasa de las víctimas, mientras que el *kharikhari* prefiere la sangre. Tal vez no estaría de más perfilar mejor la referencia etnográfica exacta de cada personaje; acaso deberíamos tomar en consideración las figuras quechuas del *ñak´aq* y del *pishtaku,* para ver si existe plena equivalencia entre ellos, o no.

Agosto genera la proliferación de los «encantos», la aparición del «oro antiguo», el «oro vivo» de los *chullpas,* y los tesorillos coloniales que se desparraman bajo la forma de «tapados» por todo el altiplano. Esta máxima apertura del mundo que se produce en agosto permite que se esparzan por su superficie las formas del pasado que habitan en lo más profundo de su interior, y que se posesionen temporalmente de los cuerpos y entidades anímicas de los humanos que pueblan el altiplano aymara.

Anchanchu[5] pertenece al *Manqhapacha,* al mundo «de abajo y de adentro», es una entidad no humana, *saxra,* maligna, que habita los lugares más desolados del altiplano, guareciéndose en cuevas y oquedades de las quebradas y en los taludes abiertos por los arroyos. Le gusta frecuentar, igualmente, las cumbres de los cerros y los límites de las tierras de pasto, en busca de víctimas solitarias distraídas y ocupadas en las labores del pastoreo de altura.

Una tradición *kallawaya* relativa al *Anchanchu,* recogida por Oblitas Poblete (1978), le emparenta con un personaje de especial relevancia en el dominio mestizo paceño, regordete, enano y barrigón como el propio *Anchanchu:* es el *Iqiqu,* protagonista de la fiesta de las *alasitas* el 24 de enero en la ciudad de La Paz. Según dicha tradición, *Anchanchu* es el hermano bastardo del *Iqiqu,* engendrado a partir de la procacidad sexual extramarital del *Mallku* de Chakamita con sus respectivas concubinas.

El *Anchanchu* se caracteriza por su polivalente aspecto formal: puede aparecer como «cholita» adinerada[6] con postizos dentales de

5 Las referencias etnográficas sobre el *Anchanchu* están tomadas de Fernández Juárez, 1998.

6 Cholita, mujer aymara de la ciudad de La Paz, con su característico sombrero hongo borsalino, y su cuidada colección de «polleras», faldas de vuelo, superpuestas, que acreditan su prestigio. Los pendientes y los engarces dentales dorados justifican, según código no verbal, la posición social de la chola paceña.

oro, y con aretes igualmente dorados en las orejas; puede adoptar igualmente la forma de gringa seductora, generalmente desnuda, o bien de enano calvo sonrosado y barrigón con enorme pene. Su polimorfismo excede lo antropomórfico, ya que también, según las narraciones populares, puede adquirir la apariencia de un animal monstruoso, o de un arácnido gigante; los remolinos de aire *(saxra wayra)* que recorren el altiplano en tiempo de agosto, también constituyen parte de su apariencia; y también hay alimañas que se asocian a su figura, en especial el zorro, cuyos excrementos y restos orgánicos son considerados medicina eficaz contra los desarreglos patológicos que ocasiona el *Anchanchu.*

Anchanchu es calvo y barrigón cuando adquiere apariencia de enano, e incluso en otras imágenes híbridas al que su figura parece asociada. Su alopecia persistente, las carnes rosadas y las cerdas que le cuelgan del rostro, constituyen referentes propios de los personajes del tiempo antiguo en los Andes; del *ch'amak pacha,* la época oscura que antecede al diluvio universal. El tiempo en el que no había luz, ni sol, el tiempo de los *chullpas.*

Veamos cómo lo describe Oblitas (1978: 95), de acuerdo con la creencia común en la localidad *kallawaya* de Inca:

> Los indios de la población de Inca, describen al Anchanchu de la manera siguiente: «un hombrecillo contrahecho, de pequeña estatura, el vientre abultado, la cabeza enorme, un lado de la cara poblada de cerdas de chancho y el otro lado completamente lampiño, los pies diminutos terminados en pezuña de cabra, la cabeza calva, por cuyo motivo usa siempre un gorro *(lluchchu),* a fin de disimular la desnudez huesosa de su cabeza, viste ropa deslumbrante, faja de oro, ponchito de plata, el capacho adornado con borlas de perlas y diamantes, habita en las zonas abandonadas en compañía de lagartos, arañas ponzoñosas y víboras».

El *Anchanchu* goza de una sexualidad exagerada en todos sus atributos, tanto en su forma masculina como femenina. A los hom-

bres les seduce presentándose como cholita adinerada, o bien como extranjera, rubia, provocadora y sensualmente desnuda[7].

Los ademanes femeninos del *Anchanchu,* la riqueza de sus abalorios dorados y la fascinación de su mirada consiguen cautivar a sus víctimas para hacerlos perder el juicio y acabar con ellos en una lenta agonía, ante el asombro de sus familiares. Los contactos de *Anchanchu* con las mujeres llevan la marca de la violación (dado su enorme pene y su fogosidad sexual irrefrenable). Rodea a su víctima bajo la apariencia de un remolino, o bien aprovecha que duerme para forzarla y para provocar embarazos falsos que suelen culminar con la locura o con el fallecimiento de la infortunada.

Así cuentan que sucedió en las alturas del cerro Orqorani, cerca de la comunidad de Qurpa (Provincia Ingavi del Departamento de La Paz), en donde una joven pastora se quedó dormida, mientras cuidaba el ganado, cerca de una caverna donde los lugareños sitúan la residencia del *Anchanchu.* La muchacha fue encontrada después de largas horas de búsqueda, delirando. No hacía sino repetir cómo quedó envuelta por un remolino y cómo unos gringos[8] querían lle-

7 Así dicen que sucede en la gran cueva de San Pedro que se encuentra próxima a Sorata, en el Valle de Larecaja, donde los que se han aventurado en sus interioridades comentan pasmados la presencia de una bella mujer gringa de cabellos dorados que se baña desnuda en una de las lagunas internas de la cueva; es el *Anchanchu,* confirman los sorateños, que hace enloquecer a los incautos que se le acercan pretendiendo sus favores. La imagen de la mujer rubia o de aspecto extranjero no deja de interesar y sorprender en el altiplano aymara. Los carteles publicitarios de las principales empresas cerveceras del país explotan con avidez este tipo de estética femenina de la «otredad». Resulta impactante contemplar este tipo de carteles adornando las paredes de los tugurios donde los residentes aymaras y los mestizos paceños toman hasta emborracharse, en particular durante el célebre «viernes de soltero».

8 La imagen del poder ceremonial en los Andes se asocia en la actualidad en diferentes contextos narrativos a los «gringos», los extranjeros. Los propios cerros tutelares aymaras, los *achachilas,* son consignados y descritos en los sueños de los pobladores aymaras como antiguos «hacendados» y gringos, imágenes en cualquier caso relacionadas con el ejercicio del «poder».

varla a una ciudad dorada dentro del cerro[9], donde pretendían desposarla. La joven falleció sin recuperar nunca la cordura. Los lugareños atribuyeron su postración y fallecimiento al desafortunado encuentro con el *Anchanchu.*

Anchanchu habita en las cuevas y cárcavas solitarias del altiplano, e induce en sus víctimas la locura a través de la simple contemplación fascinadora de su imagen, así como a partir de la avidez y codicia de los humanos que el *anchanchu* provoca, tentándoles con la posesión del «oro vivo», del cual es dueño y custodio, y que es capaz de hacer nadar en la abundancia, durante toda la vida, a su poseedor. El «oro vivo», cuyos fulgores azulados, rojos y blancos persiguen los campesinos del altiplano la víspera del primero de agosto[10], está constituido por figuritas de animales de oro que, al desplazarse, producen los destellos característicos. Es necesario, la víspera del primero de agosto, reconocer esos fulgores y, una vez localizados, según cuenta Spedding (1992) que es tradición entre los Yungas, orinar en la dirección de los destellos y cortar el aire con un cuchillo, mientras se hace la señal de la cruz. La marca del orín y la señal de la cruz en el suelo indican el lugar donde debe hallarse el «oro vivo». De no hacer este pequeño ceremonial, el ávido buscador de tesoros tan sólo encontrará, al excavar el lugar, una olla antigua repleta de sapos, en lugar del ansiado «oro vivo» que habrá penetrado de nuevo hacia el interior de la tierra.

9 Resultan redundantes las narraciones que aluden a ciudades doradas ocultas en los cerros o sumergidas en las proximidades de los lagos andinos (Morote, 1988). Ciudades que poseen «encanto» y que «a su hora», generalmente a la media noche, se abren para penuria de los humanos, posibilitando la salida de seres excepcionales de su interior, generalmente relacionados con el mundo antiguo y mítico, que capturan a las gentes de las comunidades y se las llevan al interior de tales ciudades «encantadas» para no regresar jamás.

10 En otras narraciones andinas, la aparición del «oro vivo» se relaciona con la fiesta de la Cruz de Mayo.

Este oro presenta las atribuciones características del tiempo antiguo, el tiempo de los *chullpas* y los *ñawpas* o del *Inka*[11]*;* en otras versiones se cuenta que era recolectado como el maíz, sin mayor esfuerzo (Aguilar, 1996: 10; Salazar-Soler, 1997: 198). Así se comenta en los Andes sobre los metales en general, y particularmente sobre los metales preciosos.

El Inca hacía mover las piedras y los metales a su antojo, sin mayor esfuerzo. Los metales eran cosechados sin necesidad de tener que extraerlos del interior de la tierra. Cuando el Inca comprobó la obsesión de los españoles por el oro y por los metales preciosos, los dejó ocultos en el interior de la tierra, y, desde entonces, solo pueden extraerse mediante el penoso trabajo de extracción que protagonizan los mineros.

En el interior de las minas bolivianas pervive un personaje maligno, *saxra,* que, al igual que el *Anchanchu* en relación con el «oro vivo», hace desplazar las vetas del mineral a su antojo, y que engatusa a los mineros otorgándoles fortuna en ocasiones, con el descubrimiento de alguna veta densa de mineral, pero también devorándolos otras veces en los accidentes que se producen en el interior del socavón; se trata del «tío», término coloquial que se utiliza en su referencia, y que evita nombrarle con el descortés y ofensivo atributo de «diablo».

Es el dueño del mineral, y lo distribuye a su antojo. Los mineros le dedican ofrendas de alcohol, coca y cigarro, por lo general los martes y viernes, antes de comenzar el trabajo, pero muy especialmente en la época del carnaval. Al igual que sucede con el *Anchanchu,* las representaciones de los «tíos» en el interior de la

11 Cuando se habla de «tiempo de los incas» en las comunidades aymaras del altiplano, en relación con alguna ruina, tumba o acontecimiento legendario, eso no quiere decir que haya que adscribirlo cronológicamente a los incas históricos. Lo que quiere decir es que se trata de un hecho antiguo, anterior a la llegada de los españoles.

mina presentan, entre otros atributos, un enorme pene. No olvidemos el valor seminal que el «tío» presenta, según los mineros quechuas y aymaras de los socavones potosinos, para la riqueza mineralógica del yacimiento.

El «tío» es caprichoso, como lo son todos los personajes *saxra* del altiplano boliviano, pero entra en relación con los humanos y sabe devolver sus dones con generosidad a quienes le hacen las ofrendas apropiadas.

El primero de agosto, los mineros hacen pagos y ofrendas ceremoniales de sangre, *wilancha,* al «tío» y al socavón, ofreciendo alguna llama o alpaca, que es degollada, y su sangre asperjada sobre la boca principal de la mina (Fernández Juárez, 2000; Absi, 2005).

Las aflicciones que *Anchanchu* ocasiona deben ser tratadas con la máxima premura posible por los especialistas rituales aymaras,

«Tío César». Mina Santa Rosita, Potosí, Bolivia, 1995
(fotografía de Gerardo Fernández Juárez)

yatiris y *ch'amakanis* (Fernández Juárez, 2004a). La voracidad del *Anchanchu* constituye el principal flanco débil que pueden explotar los especialistas rituales. Para ello realizan una ofrenda ceremonial constituida por todo un conjunto de ingredientes que semejan basuras y desperdicios, productos orgánicos y vegetales, secos y duros, que configuran el tipo de alimento ritual preferido por el *Anchanchu.* Esta ofrenda ceremonial recibe la denominación de *ch'iyara misa, mesa* negra, y constituye el bocado más apreciado entre los *saxras,* «malignos», que pueblan el altiplano, entre ellos, el propio *Anchanchu.* Él gusta de sus propias excreciones.

De no ser satisfecho en esta demanda culinaria, es la sangre del corazón abierto de sus víctimas el principal objetivo de su voracidad insatisfecha en las noches de agosto. La ofrenda ceremonial es el sustituto de la propia vida humana que constituye el principal objeto de deseo por parte, no sólo del *Anchanchu,* sino de la mayor parte de los seres tutelares aymaras (Fernández Juárez y Albó Corrons, 2008).

Este deseo de ingesta del «corazón» de los seres humanos precisa de cierta atención etnográfica en los Andes. El «corazón» es el centro del cuerpo humano *(taypi),* constituye el baluarte inexpugnable que todo maestro ceremonial debe proteger. El corazón recoge los valores morales, la memoria y el conocimiento de los pobladores aymaras y andinos (Kusch, 1977). Así, se aplica el término *chuymani* («tiene corazón»), a los ancianos, como ejemplos de sensatez, templanza y conocimiento[12].

Existen creencias y narraciones que localizan en el corazón de cada persona la pluralidad de entidades anímicas de los poblado-

12 Aceptar «con cariño» algún don o responsabilidad comunitaria implica un desprendimiento completo, sin aparente ánimo de lucro, ni egoísmo de ninguna especie, por parte del receptor. Ese cariño no está exento de «sabiduría»; la buena voluntad en el uso y desempeño de cualquier actividad comunitaria tiene que estar siempre impregnada del uso apropiado, correcto, «sabio», con que debe efectuarse para que resulte «con cariño».

res de los Andes, según muestra, por ejemplo, el estudio monográfico de Bastien (1987) sobre la comunidad *kallawaya* de Santa Rosa de Kaata. Las entidades anímicas aymaras, conocidas como, *kimsa ch'iwi,* las tres sombras gemelas *(ajayu, animo* y coraje) son las responsables de la salud física, moral y social de las gentes del altiplano.

La ingesta del corazón y de su sangre caliente por parte del *Anchanchu,* introduce una pavorosa casuística en las comunidades aymaras, puesto que es el corazón el depósito plausible de sus *kimsa ch'iwi,* sin las cuales la vida física, social y comunitaria resulta imposible.

La verdadera amenaza para las «sombras» procede de sus agresores, el *Anchanchu,* los *saxras,* que las buscan penetrando en el corazón de las personas para devorarlas primero y para luego excretarlas, completando un ciclo completo de digestión de las entidades anímicas que hacen imposible la restitución de la misma al afectado, el cual debe esperar entonces, sin remedio, una muerte segura.

> Saxras se llaman esos «maliños» (malignos), saxra, ñanqha, diablo, «maliño», algunos dicen Satanás. De saxra agarran pues los «ajayus», sus «animus», su «ispiritu» siempre. Eso no más es, pero cuando los saxras entran los cuerpos, aquí, el corazón, el corazón entra... ¡ya! ¡Todas partes le entra, le entra! (Manuel Coa, La Paz).

La pérdida de cualquiera de las tres entidades anímicas puede provocar una grave dolencia en el enfermo, al capturar su atención. Circunstancia que propicia el que la entidad anímica perdida haya sido llevada lejos y haya sido devorada por los celosos seres tutelares ceremoniales del altiplano, de un modo que hace imposible su retorno, especialmente si ha sido comido su corazón, o si el *ajayu,* una vez ingerido, ha sido ya excretado por su captor; en ese caso no es posible hacer retornar el *ajayu,* y el paciente no puede esperar otra cosa salvo una muerte irrevocable.

El corazón no sólo sirve de asiento de las entidades anímicas, sino que es el órgano físico relacionado con el conocimiento, la sabiduría, la memoria[13] y la prudencia en los Andes.

Ludovico Bertonio, en 1612, asignaba al corazón todo lo relativo al ánimo, por un lado, así como las vísceras y las entrañas del cuerpo: es decir, todo aquello que está dentro del individuo, dentro de su cuerpo, dentro de la persona.

> *Chuyma:* Todo lo perteneciente al estado interior del ánimo bueno o malo, virtud o vicio, según lo que le precediere y para que se entienda ponemos algunos ejemplos tocantes al cuerpo y al ánimo (Bertonio, 1612-1984, II: 94).

Esta identificación del corazón con el centro de la persona y con el lugar en el que se alojan las *ch'iwi,* «sombras» de los seres humanos que son pretendidas para ser devoradas por los seres tutelares altiplánicos, adquiere cierta significación amerindia si tenemos en cuenta los ejemplos de la etnografía mesoamericana (Pitarch, 1996a-1996b; Guiteras, 1996)[14].

13 El propio Inca Garcilaso de la Vega escribe en su crónica sobre los incas cómo fue aleccionado por un familiar respecto al origen de los incas: «... sobrino, yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón (es frase dellos por decir en su memoria)» (Vega, 1829: 46). Perder el *ajayu* del *chuyma* no solo afecta a la salud orgánica del paciente, sino a la memoria social del grupo, así como a las pautas de comportamiento requeridas por la mesura y la prudencia.

14 Los *yatiris* y *ch'amakanis* aymaras acostumbran a colocar las *mesas* ceremoniales junto al corazón del enfermo, una vez elaboradas y antes de quemarlas orientándolas hacia sus destinatarios sagrados, en su intento de recuperar la entidad anímica extraviada; es decir, junto al órgano, el corazón, en el que parecen concentrarse las «sombras», *kimsa ch'iwi,* de los humanos. Igualmente el paciente debe exhalar su aliento tres veces sobre el preparado ceremonial que el maestro ritual recogerá luego, para quemar finalmente el conjunto. De esta forma, el hálito del paciente, su cuerpo y sus «sombras», quedan representados en la propia ofrenda ritual.

Las enfermedades provocadas por la pérdida de las entidades anímicas de los aymaras no son accesibles a la medicina académica. El corazón[15] constituye el centro anatómico del ser humano. El valor otorgado al «centro», *taypi* en las diversas concepciones espaciales, religiosas y sociales aymara, le relaciona con un poder aglutinante y estabilizador (Rivière, 1982). La pérdida de este «centro» supone una seria amenaza, tanto para el orden comunitario como para la salud del individuo.

Las formas de predación que *Anchanchu* muestra, y su voluminosa barriga, acreditan, sin contradicción aparente, el carácter insaciable de sus apetitos; se trata de un tripudo insatisfecho y de un violador indomable.

Este aspecto constituye uno de los rasgos que lo hacen vulnerable a la atención de los seres humanos; apetito saciado con la sangre del corazón y con la masa cerebral de sus víctimas, dejando aparte las «mesas negras» que, como a todo *saxra* del altiplano, colman también las aspiraciones culinarias del *Anchanchu.*

Esta ofrenda compleja, *ch'iyara misa,* constituida por una serie de productos orgánicos y vegetales, secos y duros, configura el tipo de oblación ceremonial que mejor se ajusta a sus predilecciones alimenticias. Ese conjunto de ingredientes que semeja basura y deshechos constituye la comida de los *saxras* y, por tanto, también del *Anchanchu.*

15 No es sencillo, de todas formas, establecer una relación terminológica unívoca ni en quechua ni en aymara, entre términos y vísceras; se utilizan referentes muy genéricos para destacar el carácter «interno» de los órganos, pero poco más. Las traducciones literales de *chuyma* y de *sonqo,* por ejemplo, para «corazón», parece que no resultan del todo exactas. Los términos originales tienen mayor riqueza semántica que su presunta traducción castellana, y posibilitan una categorización más amplia y por tanto más ambigua, en la que se incluirían conceptos como el de «tripas». Este aspecto resulta de la mayor importancia en el dominio de la salud, ya que *sonqo* se puede emplear, en el ámbito quechua, tanto para «corazón» como para «pulmones», por ejemplo. Las fuentes de información son Tristan Platt, en comentario personal, y también algunos profesionales de la salud de los cursos en salud intercultural del SEDES-La Paz (2005-2006) y de Potosí, proyecto Willaqkuna, 2006.

Ch'iyara *misa, Mesa Negra. Comida ritual del* Anchanchu *y de los seres* saxras *malignos del Altiplano aymara (fotografía de Gerardo Fernández Juárez)*

La comida ceremonial que *Anchanchu* acepta de los seres humanos consiste en sus propios desperdicios y excrementos; *Anchanchu* devora lo que excreta bajo la forma de los ingredientes contenidos en la *ch'iyara misa.*

De no quedar satisfecho en estas exigencias culinarias, será la sangre del corazón abierto de sus víctimas el principal objeto de su voracidad insatisfecha. El corazón es el centro del cuerpo humano *(taypi),* y constituye el baluarte inexpugnable que todo maestro ceremonial debe proteger de las asechanzas malignas en el tratamiento de la enfermedad. Si el corazón queda a merced del daño, el paciente morirá sin remedio. Por otro lado, el corazón constituye, desde la perspectiva aymara, no solo el principal órgano de la vida biológica e individual, sino, también, de la vida social y cultural *(taqi chuymaxampiwa);* «con todo el corazón» es la expresión utilizada en el deseo de satisfacer con la entrega, empeño y dedi-

cación necesarias cualquier tipo de actividad, cargo o desempeño comunitario. Las reclamaciones de sensatez, templanza y conocimiento suelen coincidir con alusiones a la memoria colectiva, el recuerdo y la experiencia, relacionado con el propio corazón.

Orden personal, orden comunitario, memoria del grupo, sabiduría y conocimientos colectivos, todos ellos necesarios para la vida en comunidad, son los bienes de los que *Anchanchu* pretende apropiarse cuando devora y destruye el corazón y la sangre caliente de sus víctimas. Como ejemplo de personaje *saxra,* no socializado ni cultivado, no domesticado bajo la acción del orden social y de la cultura, *Anchanchu* recorre los lugares salvajes del tiempo antiguo, lejos de las comunidades, en las cuevas y cumbres desoladas, en busca de víctimas solitarias. Pero *Anchanchu* ejerce otro tipo de violencia taimada y sutil, sin las pruebas sensibles que la evisceración de las víctimas permite[16]. No toca el cuerpo, pero destruye el cora-

16 En este sentido, la etnografía que conocemos sobre los llamados «degolladores andinos» presenta igualmente formas diferenciadas de violencia. En los Andes peruanos, los *pishtakus* y algunos *ñak'aq* se decantan por una violencia infame sobre el cuerpo de sus víctimas, a las que degüellan y hacen colgar de sogas y de ganchos, a la manera de algunos sacamantecas ibéricos, para facilitar el goteo de su grasa corporal. Junto con esta forma extrema de violencia corporal se produce otra, en el caso de los *kharisiris* aymaras, muy temida porque es una violencia taimada, realizada desde lejos, que propicia el sueño de la víctima (Fernández Juárez 2008). En este caso la extracción de la grasa se hace por un costado, y la víctima, al despertarse, raras veces nota nada. De hecho, solo una revisión concienzuda sobre el costado de la víctima podría detectar, según cuentan los comuneros aymaras, una pequeña punzada, enrojecimiento o pequeña herida acreditativa del ataque sufrido. Es decir, tanto el *Anchanchu* como el *Kharisiri* combinan formas de violencia corporal extrema con otras manifestaciones de violencia taimada no tan reveladora del ataque sufrido, y que resulta traumática para los comuneros aymaras. De una y otra forma de violencia resulta una sintomatología que se manifiesta en una compleja aflicción que implica de forma directa al concepto de ser humano, puesto que el resultado del ataque de uno u otro personaje maléfico da lugar al extravío, a la pérdida y captura de las entidades anímicas *(ajayu, animo y coraje)* que integran cada persona, como veremos más adelante en relación con la locura.

zón de la víctima (su capacidad de raciocinio, su templanza y su prudencia) a través del aniquilamiento de la razón y de la fascinación que provoca en sus desafortunadas víctimas.

Anchanchu parece mofarse de los seres humanos, en la relación distante que mantiene con ellos, en la que privan los equívocos y malentendidos. Parece personificar la burla, como condición que desde la realidad humana justifica sus acciones; sin embargo, del mismo modo que el polimorfismo aparente de su figura, constituye uno de los elementos básicos de su personalidad. Esa conexión con la burla tiene que ver más con la apreciación de los humanos que con el verdadero carácter de *Anchanchu.* Es precisamente por mostrarse como en realidad es lo que a los humanos causa perplejidad extrema, hasta el punto de que les hace perder la razón.

Su dominio es el «encanto», ese contexto espacial y temporal en el cual la realidad se ve impactada por la lógica del pensamiento mágico, y que solo se produce, como explican los campesinos, «a su hora», cuando le corresponde; poco importa que la guarida del *Anchanchu* sea una caverna de modestas dimensiones y sin ninguna conexión con las profundidades del lago o ciudadela dorada alguna; existe el convencimiento de que «a su hora» la realidad se adecua a las formas estimadas por el consenso social aymara sobre el *Anchanchu* y por las características de su entorno en el que enmarca su actuación habitualmente.

Pues bien, el «encanto» propicia la manifestación del *Anchanchu* ante sus potenciales víctimas, como una cosa y como la contraria al mismo tiempo. Su propia imagen parece encarnar la contradicción que produce ese estado letárgico de embelesamiento y de perplejidad en sus víctimas (ser humano y alimaña; hombre y mujer; cuerpo y aire; gordo insatisfecho; excremento y comida; salud y enfermedad; el exterior donde actúa y el interior donde mora, etcétera). La posibilidad de ser y de no ser al mismo tiempo justifica el sentido del «encanto» y el anonadamiento que provoca en sus víctimas, quienes pasan definitivamente como alia-

dos del *Anchanchu,* pero de la única forma posible, agonizando fuera de sí y con la cordura arrebatada: condición de los que en este mundo se creen lo que son y su contrario al mismo tiempo.

Anchanchu busca el encuentro con los seres humanos, provocándoles en la oscuridad de la noche con gritos y silbidos que el viajero nocturno jamás debe responder, si no quiere ser engatusado por el pérfido personaje quien lo llevará a lugares con encanto en las *apachitas*[17], reuniéndose en lugares que parecen «pensiones» a tomar, pero que solo son lugares descampados donde amanecerán las víctimas del *Anchanchu* con el juicio perdido.

> Los *anchanchus* se aparecen como si fueran gente, por las noches[18]; gritan de noche, pero no hay que responder, como el eco a sus gritos. Se reúnen en el cerro, bebiendo y tomando con la gente. Más rato despiertan sobre las rocas loqueaditos, pierden el juicio. Para no enloquecer hay que desnudarse, *qalanchito,* así uno vuelve a su ser y los *anchanchus* desaparecen (Mario Mamani).

A la menor sospecha de que puede ser uno engatusado o fascinado por el *anchanchu,* hay que desnudarse en el gélido altiplano, para retornar a la consciencia y evitar el quebranto de los sen-

17 *Apachita.* Paso de abra, collado montañoso de significación sagrada. Los viajeros y los chóferes aymaras se detienen en las *apachitas* para realizar sus libaciones ceremoniales con alcohol y con hojas de coca, para que el viaje no tenga contratiempos.

18 En el altiplano se procura evitar caminar por las noches, especialmente si hay que hacerlo solo. Se dice que solo los rateros y los seres malignos caminan por la noche. Para adornarse de cierta aura «humana», la gente que se ve forzada a caminar por la noche suele hacerlo silbando, pues ello, además, fortalece su presencia de ánimo. Los *yatiris* y *ch'amakanis* aymaras, especialistas rituales que acostumbran a caminar por la noche, atendiendo a los enfermos en sus casas en las comunidades, o realizando sus menesteres ceremoniales, suelen desplazarse con gran discreción y silencio, interpretando con serenidad y agudeza cualquier sonido.

tidos que el *Anchanchu* provoca. La desnudez pública, inadecuada, es un rasgo de ausencia de policía y de juicio; pero en este caso se convierte en un rasgo de «locura juiciosa» que esgrime la posible víctima del *Anchanchu* para romper la fascinación de sus sentidos y ser devuelto a la consciencia, lo que le libra de su ataque y de la locura subsiguiente.

Si *Anchanchu* no puede cebarse con el corazón de su víctima, puede actuar de otra manera particularmente terrible, provocándole la falta de juicio de la que adolecen, precisamente, los que «no tienen corazón». En esta ocasión la violencia física es sustituida por otro tipo de violencia más sutil, que provoca el embelesamiento de las víctimas y la pérdida del juicio.

La locura es el resultado más frecuente del ataque realizado por el *Anchanchu.* Severino Vila, *kallawaya* de la región de Chajaya (Provincia Bautista Saavedra del Departamento de La Paz) nos describe sus peculiaridades:

> Ahora, cuestión de los locos... también hay[19]. ¡Claro, *saxra* es pues![20] Puede ser esos locos... Viene por mala alimentación, por debilidad, también puede ser de susto ¿no? Los locos, los ríos, malos lugares que andan ellos, porque… por debilidad se hacen pescar [su *ajayu]* un demonio, *Anchanchu,* decimos diablos, esos *saxras,* decimos, otra parte, demonio, entonces ellos se ven[21] ¿no?, diablo le ve entonces el persona se asusta ¿no?
>
> Puuucha, se pone a vomitar; si no, sale sangre de su nariz, duele la cabeza, alterado, desesperado, hasta temblar se llega ¿no? Se tiembla: «no sé qué me pasa, me he visto en río o perro o cóndor o gente me ha aparecido, me ha desposeído ahora, gente me ha parado mi frente, me ha parado, quiere trancarme.

19 Para Severino, el mal de los «locos» responde a casos de «susto» de extremada gravedad, ocasionados por el *anchanchu* y por los malignos *saxras.*

20 *Saxra,* maligno.

21 La mirada provoca desarreglos y aflicciones importantes; en este caso, entre los *saxras,* los *anchanchus* y los humanos.

Entonces yo me he puesto otra clase. Querían llevarme, no me he dejado llevarme, me he hecho cruz, me he persignado ya de eso me han calmado. Mal he llegado a mi casa», dice, ¿no?

Entonces, en la tarde, venga a vomitar, dolor de cabeza, no tiene ganas para nada, noches levanta, quiere correrse, quiere irse a otro lugar, para él cualquier lugar es avenida, para él cualquier lugar un camino ancho se abre, un camino chiquitito, pero ancho se abre, puede corretear, puede andar pelado[22] o, si no, sus cabellos andan parados[23], se desviste, ya no está en su control, ya está totalmente endemoniado con los *anchanchus;* entonces no tiene esa fuerza para andar.

Hay otros que no saben, no pueden hacer nada, porque médico y médico ¡no le hacen nada!; entonces mientras que el curandero se lo prepara, una mesita, como ahora vamos a preparar así, entonces... será un perro rojo, o puede ser un gato de tres colores. Agarramos, le matamos, le abrimos la tripa, todo como para desollado, sangre caliente mismo, con incienso y copal la cataplasma ponerlo la espalda[24].

Luego, las mesas preparamos también, entonces mesas preparadas en su pecho colocamos, todo completo con incienso, *q'uwa,* todas esas cosas en su pecho con su calvario, con su gatito durmiendo, y luego también de mesa negra, espinas, con toda clase de hierbas, de diferen-

22 «Pelado», desnudo.

23 «Parados», de pie, tiesos. Hace alusión a los cabellos erizados como signo sensible del miedo.

24 Las afecciones y enfermedades ocasionados por los *saxras* y *anchanchus,* asociadas a las manifestaciones más graves de «susto», son tratadas por Severino mediante diferentes recursos ceremoniales. Por un lado acostumbra desollar algún animal (perro o gato, conejo de indias), que, aun caliente con su sangre, se coloca a la espalda del doliente, con la intención de hacer «muerte cambio». Al cabo de un tiempo, el perro desollado que ha chupado las esencias malignas de la enfermedad será enterrado en el cementerio, «en lugar» del enfermo. Es una estratagema para engañar a la enfermedad y a sus causantes. Por otro lado, combina su actuación Severino con la realización de varias mesas rituales, destacando la «mesa negra», que complementa con diferentes tipos de residuos y de basuras que los ríos traen consigo. Recordemos que la comida ritual de los *saxras,* entre ellos los *anchanchus,* es considerada «basura», y que hay otros productos específicos de la herbolaria *kallawaya* que se emplean en el tratamiento de la enfermedad.

Pachamama Mesa, Severino Vila. El Alto de La Paz, 2001.
Ch'alla *de alcohol (fotografía de Gerardo Fernández Juárez)*

tes rocas de barbas de roca que traen los ríos, toda clase de hierbas, palos, pelos; en fin, qué clases de hierbas que bota el río, todo ese también hay que hacer humear al enfermo; si no, hay que hacer lavar con esas hierbas, pelo de chancho, barbas de choca, rocas, nido de lorito.

Entonces, todo eso incluido, un hervor bañarlo cintura abajo, y luego bajarlo todas las cosas, todo preparado, llevarlo donde se ha asustado. Ahí decimos «te lo estoy pagando, perdonale, diculpale al sr... suelte su ánimo, suelte su ajayu, suelte su espiritu[25]»... enciéndelo, la tierrita hay que alzar con azucarcito, hay que traer con su cholito,

25 El objetivo final de las ofrendas rituales y de las limpias ceremoniales a que el enfermo se ve sometido es que la entidad agresora (el *Anchanchu)* restituya, devuelva, libere las entidades anímicas del enfermo que ha apresado indebidamente. Tenemos diferentes expresiones y ejemplos en la etnografía contemporánea de estos apresamientos de las entidades anímicas de los pobladores andinos, y las consecuencias terribles y perniciosas que este comportamiento produce en los mismos.

> llamando animo, hacer tomar a sus familiares. Hay que entregar, hacen tomar, y el curandero se va con campanita hay que amarrar «perdoname», eso sería, con *queronsito* se hace una cruz sobre el rostro, frente, pómulos, barbilla... Ya no se molesta.

El enfermo se encuentra desesperado, no come ni consigue conciliar el sueño, padece una abulia generalizada, provoca enfrentamientos y conflictos domésticos y, en los casos más graves, el de los «agarrados» por los *saxras,* el *Anchanchu,* los «locos», el paciente pierde todo control de sí mismo, y camina por los cerros sin ningún decoro, desnudo, enfrentándose a los parientes que pretenden socorrerle[26].

El «susto», provocado por la pérdida del «ánimo», presenta diferentes efectos en el doliente. Por un lado, alteraciones orgánicas (vómitos, hemorragias nasales, diarreas en las *wawas,* insomnio, pérdida de apetito); por otro, alteraciones importantes en las relaciones domésticas interparentales (peleas, separaciones conyugales), y, en los casos más graves (ejemplificados en la captura del *ajayu* por el demonio), la locura, manifestada en prácticas alejadas del consenso social que establece la cultura (desnudez del cuerpo, abandono de la higiene, frecuentación de lugares deshabitados).

El «loco», la manifestación extrema de la pérdida del *ajayu,* se comporta como un ser desorientado respecto a las normas culturales del grupo: es un ser desposeído de sus señas de identidad

26 Para el sector de Huancabamba, en el Norte del Perú, Polia (1989: 222) recoge los siguientes síntomas en relación con la pérdida de la «sombra» que resultan en cierta medida parejos a los formulados por Severino: «Los desórdenes físicos y de comportamiento más evidentes producidos por la pérdida de la sombra son: abulia, agorafobia; depresiones persistentes y desmotivación; pérdida temporánea o momentánea de identidad; amnesia; tendencias a asilarse del consorcio humano; accesos rábidos improvisos y sin motivación. Entre los desórdenes físicos se distinguen: insomnio o sueños breves, agitados, turbados por ensueños terroríficos… desórdenes gástricos; vómito; diarrea; fiebre; afasia, paresis parcial o total. Los desórdenes psíquicos pueden culminar en la "locura" que normalmente precede a la muerte».

colectivas; se aleja del entorno doméstico y escapa hacia los cerros y lugares no aptos para la residencia humana permanente; huye del grupo y de sus señas de pertenencia.

El loco, «asustado extremo», se muestra desnudo en su aspecto externo, y desposeído de la referencia colectiva que ofrece la cultura; parece refugiado en un entorno sin reglas sociales que satisfacer, como se aplica a los antiguos del *Purum pacha.* No en vano su terapia ceremonial incluye, finalmente, la signatura específica de la cruz en el rostro, manos y pies del «asustado». La señal de la cruz, con sal o con tierra del lugar, con queroseno o carbón, sirve como icono demarcador entre el dominio de la naturaleza y el de la cultura[27]. La cruz signa a la «persona» para diferenciarlo del «loco», del ser dominado por el caos y por la anomia social que afecta a los *saxras* del altiplano y a quienes comparten sus inhóspitos escenarios *[anchanchus,* «condenados»....] lejos de los pueblos y las aldeas.

La pérdida de las *kimsa ch'iwi,* y la amenaza del mundo social que propicia el *Anchanchu,* solo pueden refrendarse con las aflicciones más serias que padecen los humanos embelesados en los encantos antiguos cuya percepción genera la fascinación y pérdida de juicio de las mujeres y hombres aymaras.

La narración de Severino Vila pone énfasis sobre la relación existente entre la locura ocasionada por el *Anchanchu* y el «susto» o extravío de una de las entidades anímicas de las tres *(ajayu, animu y coraje)* que componen la integridad de la persona en el altiplano aymara. Los métodos de evisceración que *Anchanchu* provoca en ocasiones entre sus víctimas mortales se complemen-

27 Los campesinos aymaras, e igualmente los *kallawayas,* utilizan la sal en el «bautizo» de los cimientos de una nueva casa, para dar nombre al *kunturmamani* (espíritu protector de la casa) y sacar a los *saxras* de aquel terruño no habitado con anterioridad. Las similitudes en el tratamiento ritual del cuerpo humano y la casa son frecuentes en el altiplano.

tan con esta otra forma de violencia terrible y sutil basada en el embelesamiento y pérdida de juicio que provoca entre sus víctimas al apropiarse *Anchanchu,* al igual que el *kharisiri* en sus ataques, de las entidades anímicas que integran los seres humanos. La locura de las víctimas que *Anchanchu* provoca al hacerlas partícipes de los encantos de agosto, de los tapados del mundo antiguo, generan esa aflicción incompatible con la vida social de las comunidades aymaras.

El afán de ingestión que los seres del *Manqha pacha,* mundo de abajo y de adentro, buscan y desean con respecto a los humanos (comerles la carne, como hemos visto, y devorarles igualmente el alma, o, para ser más exactos, las diferentes entidades anímicas que integran la persona) constituye el máximo deseo de integración posible.

Los seres humanos son tan deseados por estos seres caprichosos del pasado que se los comen, en cuerpo y «almas», para asimilarlos a ellos mismos como gentes del pasado. La irrupción del pasado en el presente, aprovechando que la *pachamama* se abre cada primero de agosto, da lugar a que el pasado y sus formas míticas se desparramen por el presente altiplánico, dando lugar a los encuentros con estos seres caprichosos y maléficos que embelesan, tientan y devoran a los humanos.

Tenemos alguna referencia etnográfica sobre lo que ocurre a las entidades anímicas atrapadas. En los Andes del Sur, las *ch'iwi* extraviadas pueden ser capturadas por los seres tutelares del altiplano y, a pesar de la aparente ingenuidad e inconsciencia con que viven su extravío, pueden ser no solo capturadas, sino devoradas por estos seres, lo que provoca graves percances e incluso la muerte de su poseedor, tal y como sabemos. Lo que suceda a las *ch'iwis,* le sucede igualmente a la persona, su doble humano. Tenemos algunas informaciones relativas a la situación de las «sombras» que son capturadas en el Norte peruano por parte de Mario Polia en alguno de los relatos de sus informantes. Resulta

especialmente interesante el caso de la «sombra» de una persona capturada por los «gentiles» y el de una joven atrapada por un cerro:

> Envió un entendido, un maestro, y el maestro logró verlo sentado en el cerro, con un poncho antiguo, ojotas, vestido como gentil. Como el maestro se acercaba el otro desaparecía en el cerro. El maestro tuvo que desencantarle llamándole la sombra y haciendo pagos al espíritu del gentil que lo había tapiado. Cuando el hombre fue vuelto a su familia, hablaba otro idioma que nadie entendía y por un rato se quedó aturdido.
>
> ... Pero después de algunos días la muchacha regresó al cerro. Sus padres se fueron buscándola y, después de mucho caminar, la encontraron, casi desnuda, como fiera. Y así debía de ser porque ella había sido escogida por el cerro (Polia, 1989: 215).

Las «sombras», *ch'iwi,* adquieren la apariencia de quien las retiene. Dejan de ser humanas, miembros del ámbito civilizado por la cultura, para convertirse y comportarse como «cerros» o «gentiles». La ausencia de las «sombras» deshumaniza a los seres humanos[28], los convierte en seres del pasado, en seres asilvestrados, sin civilizar, sin cultura, sin razón, sin voluntad, sin lazos sociales; de ahí el miedo al *kharisiri* y a los *anchanchus,* y el «susto» que produce su ataque o su simple contemplación embelesada en las ventosas jornadas del agosto altiplánico.

28 En el norte del Perú, la «sombra» atesora una serie de características: «La sombra preside a la identidad psíquica de la persona, sobre todo al carácter y a la personalidad, coordinando o determinando las facultades intelectivas. De la "sombra" depende la volición, es decir, la capacidad para enfrentarse con la existencia biológica y la convivencia social, permaneciendo conscientes y responsables de sus propias acciones y decisiones. Si la ausencia de la "sombra" se prolonga por mucho tiempo, las principales funciones psico-físicas quedan alteradas o impedidas hasta que, como consecuencia última, sobreviene la muerte» (Polia, 1996: 156).

Máximo Paye, Mesa ceremonial, «calvario» Isuchamán. Curva, Bolivia, 2005 (fotografía de Gerardo Fernández Juárez)

Bibliografía

Absi, Pascale (2005). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí.* IRD-IFEA-Embajada de Francia-PIEB, La Paz.

Aguilar, Luis (1996). «El tío de los mineros. Resistencia y solidaridad en la mina», *Eco Andino, 2:* 10-13. Oruro.

Ansión, Juan (1989) (ed.). *Phistacos. De verdugos a sacaojos.* Tarea, Lima.

Bastien Joseph (1987). *Healers of the Andes.* Salt Lake City, University of Utah Press.

Bertonio, Ludovico (1984) [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara.* CERES/IFEA/MUSEF, Cochabamba.

De Lucca, Manuel (1987). *Diccionario práctico aymara castellano, castellano aymara.* Los amigos del libro, La Paz.

Fernández Juárez, Gerardo (1998). «*Iqiqu* y *Anchanchu.* Enanos, demonios y metales en los Andes». *Journal de la Société des Américanistes,* 84(1): 147-166. París.

— (2000). «El culto al tío en las minas bolivianas». *Cuadernos Hispanoamericanos,* 597: 25-32. Madrid.

Fernández Juárez, Gerardo (2004a). *Yatiris y ch'amakanis. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales.* Abya-Yala, Quito.

— (2004b). «Médicos y *kharisiris:* dificultades en la aplicación de políticas interculturales de salud en el altiplano aymara de Bolivia», pp. 477-482, *XXVI Congreso Internacional de Americanística, Convengo Internazionale di Americanistica,* Perugía.

— (2006). «*Kharisiris* de agosto en el Altiplano Aymara de Bolivia». *Chungara. Revista de Antropología Chilena,* 38(1): 51-62. Universidad de Tarapacá.

— (2008). «Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia». *Cuadernos de Investigación* CIPCA, 70. Abya-Yala, Quito.

Fernández Juárez, Gerardo, y Albó Corrons, Xavier (2008). «*Pachjiri.* Cerro sagrado del Titicaca». *Revista Española de Antropología Americana.*

Girault, Louis (1988) [1972]. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú.* CERES, MUSEF, QUIPUS, La Paz.

Guiteras, Calixta (1996). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* [1961]. Fondo de Cultura Económica, México.

Kusch, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América.* Editorial Hachete, Buenos Aires.

Molinié, A. (1991). «Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina». *Bulletin de l'Institut Français d´Études Andines,* 20(1): 79-92.

Morote, Efraín (1988) [1952]. «El *Nakaq»,* en Morote, Efraín, *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes,* pp. 153-177. Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco.

Oblitas, Enrique (1978) [1963]. *Cultura callawaya.* Ediciones Camarlinghi, La Paz.

Pitarch, Pedro (1996a). «Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal». *Revista Española de Antropología Americana,* 26: 183-204.

— (1996b). *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales.* Fondo de Cultura Económica, México.

Polia Meconi, Mario (1989). «*Contagio y pérdida de la sombra* en la teoría y práctica del curanderismo andino en Ayabaca y Huancabamba». *Antropológica del Departamento de Ciencias Sociales,* 7: 197-231. Lima.

Riviere, Gilles (1991). «*Lik´ichiri y kharisiri.* A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara». *Bulletin de l'Institut Française d' Études Andines,* 20(1): 23-40. Lima.

Riviere, Gilles (1982). *Sabaya: Structures socio-économiques et représentations symboliques dans les Carangas.* Bolivie, EHESS, Tesis de Doctorado, París.

Salazar-Soler, Carmen (1997). «Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero», en Urbano, Henrique (comp.), *Tradición y Modernidad en los Andes.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Spedding, Alison (1992). «Almas, anchanchos y alaridos en la noche. El paisaje vivificado de un valle yungueño», en Arze, Silvia *et al.* (comp.), *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes, II Congreso Internacional de Etnohistoria Coroico,* pp. 299-330. HISBOL/IFEA/SBH-ASUR, La Paz.

Vega, Garcilaso de la [el Inca] (1829). *Primera Parte de los comentarios reales de los incas...* [1609], tomo I. Imprenta de los hijos de doña Catalina Piñuela, Madrid.

Zalles, Jaime (1999). «Complementación de las dos medicinas en el campo», en Fernández Juárez, Gerardo, *Médicos y yatiris. Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara,* pp. 229-241. Ministerio de Salud y Previsión Social/OMS/OPS/ESA/CIPCA, La Paz.

Un pueblo sitiado: miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social de una comunidad surandina

Francisco M. Gil García
Universidad Complutense de Madrid

> Vivimos entre el recuerdo y la imaginación, entre fantasmas del pasado y fantasmas del futuro, reinventando peligros viejos e inventando amenazas nuevas, confundiendo realidad con irrealidad, es decir, hechos un lío.
>
> José Antonio Marina, *Anatomía del miedo*

La comunidad de Santiago «K»[1] (Nor Lípez, Potosí, Bolivia) se ubica al sur del Salar de Uyuni, a 3.800 metros sobre el nivel del mar, en el extremo norte del Altiplano de Lípez, des-

1 Pudiera pensar algún lector que, siguiendo una práctica frecuente en algunas etnografías clásicas, se está enmascarando aquí el nombre de la comunidad de Santiago «K», cuando en realidad se trata de este: la letra «K» responde a una antigua demarcación cantonal hoy en desuso, aunque mantenida todavía en algunos topónimos de Nor Lípez como parte incorporada a los mismos. Sin embargo, los santiagueños solo utilizan el nombre completo a efectos oficiales, y ocasionalmente para diferenciar a su comunidad de la vecina Santiago Chuvica, de manera que, siguiendo los usos de la toponimia local, y a efectos prácticos de escritura y lectura, en lo sucesivo emplearé el nombre corto de comunidad de Santiago.

crito habitualmente como la parte fértil de una región considerada la más árida del país, a consecuencia de su extrema sequedad y sus bajas temperaturas. Con aproximadamente 80 familias (600-650 habitantes censados), en Santiago abundan los niños y los adolescentes (más de un cuarto de la población total), y faltan los jóvenes, que suelen emigrar temporalmente para seguir sus estudios o para buscar trabajo, a Uyuni, Potosí, Oruro, La Paz o al vecino Chile.

Como ya he señalado en otras páginas (Gil, 2006a, 2007a, 2007b), los santiagueños se sienten precisamente eso: santiagueños. No exaltan una identidad indígena u originaria, y tampoco la reivindican. No se dicen campesinos, aunque cultivan la tierra; ni pastores, aunque crían ganado, fundamentalmente llamas y, ayer más que hoy, algunos corderos. No son herederos de los *chullpas,* de los *gentiles,* porque estos eran no eran cristianos. Tampoco de los incas, a quienes acusan de haber impuesto su tiranía a los chullpas hasta extinguirles[2]. Mucho menos de los españoles, pues dicen que sus antepasados ya estaban ahí cuando estos llegaron, habitando una serie de pueblos fundados por tres jinetes míticos que llegaron del norte y siguieron su cabalgar hacia el sur.

2 En términos generales, los *chullpas* son considerados «antiguos presolares», habitantes de una humanidad anterior marcada por la guerra, el caos y la oscuridad. Según el «pensamiento andino», se extinguieron con los primeros rayos del Sol primigenio, secándose dentro de sus casas, razón por la cual en las ruinas arqueológicas se encuentran sus cuerpos momificados. Sin embargo, los santiagueños hacen igualmente responsables de la desaparición de los chullpas a los incas, civilizadores genocidas que les ganaron una particular batalla contra el *Otro,* imponiendo así un espacio-tiempo distinto. Una aparente contradicción que, como ya resolví en otro trabajo (Gil, 2005), cobra sentido al considerar a los incas como Pueblo del Sol y al Inca como el Sol mismo, de modo que los chullpas sufrirían una única extinción, provocada por la aparición del sol en el firmamento, interpretable en sentido astronómico o como metáfora de su conquista por parte de los incas.

Los santiagueños se sienten solo eso, de Santiago, en el cantón Santiago, y, todo lo más, miembros de la (Gran) Tierra de los Lipes, entendida esta no tanto como una región geohistórica sino como una mancomunidad desde la cual distintas poblaciones de la provincia de Nor Lípez tratan de poner en marcha proyectos de desarrollo local autogestionados. Mayoritariamente hablan en español, mantenido el quechua por la gente de más edad (monolingües las mujeres, bilingües los hombres), conocido por la población de mediana edad y casi perdido entre jóvenes y niños, a pesar de los empeños del Ministerio de Cultura de Potosí por alcanzar una educación bilingüe; el quechua queda reservado para algunas fórmulas y letanías en los *costumbres* (rituales), para la conversación reverencial con los ancianos o para esa intimidad doméstica donde la presencia de un antropólogo puede llegar a resultar incómoda. En términos generales, podría decirse que Santiago no es una comunidad exótica, y además en Santiago nunca pasa nada. O más bien se dice que no pasa, o se actúa como si no pasara, y me parece que es ahí donde precisamente radica el interés de esta comunidad para la antropología[3].

Más allá del discurso mitohistórico oficial, y aplicando tesón, paciencia y picardía al preguntar, en Santiago pasan muchas cosas. Pasan, aunque todo pareciera apuntar a que más bien pasaban. Siempre, todas *esas otras cosas* por las que he ido mostrando inte-

3 He de confesar aquí la empatía que sentí con Carmen Bernand cuando, al releer con motivo de la elaboración de este trabajo su monografía sobre la enfermedad entre los renacientes de Pindilig (Ecuador), entendí realmente lo que esta autora quería expresar al apuntar que «Pindilig no es un pueblo exótico, pero su interés reside justamente en su banalidad aparente; los indígenas hablan en castellano, y no por ello lo que dicen carece de importancia para la antropología. [...]. Nadie en el pueblo elucubraba sobre astros ni ritos antiguos. Interrogar a la gente sobre tales temas creaba una situación artificial y aportaba información desprovista de savia» (Bernand, 1986: 8). Por eso me he permitido parafrasear aquí sus palabras.

rés desde que en 2001 empecé mi trabajo de campo en esta comunidad, pasaban cuando los abuelos, más antes, cuando los antiguos, en otro tiempo, y «así no más, eso es todo», que suelen decir los santiagueños para zanjar la cuestión cuando la charla empieza a incomodarles. Un discurso mitohistórico marcado por cinco episodios clave: el tiempo de los chullpas, su conquista por los incas, la fundación del pueblo por esos jinetes míticos, la aparición del Apóstol Santiago y el cambio de nombre de la comunidad (antes Chuquilla), y la desaparición de la Mina Chawincha a consecuencia de un trato fallido con el Tío. Más allá de estos acontecimientos, nada. Por ejemplo, sobre los cerros Qaral y Lliphi, entre los cuales queda encajonado el pueblo... hasta mi tercera visita en noviembre de 2004 no empecé a tener noticias de estos *mallkus,* y solo tras compartir con la comunidad el Chawpincha o ritual del Llamado de Lluvia en la cumbre del primero de ellos (Gil, 2008). Sobre cualquier otra entidad tutelar que no fueran los chullpas, «cuentitos que me sabían contar cuando era niño, quién los va a creer», como me dijo una vez en 2002 Erasmo Condori Ticona (60 años[4]), a quien presentaré más adelante. Sobre cuentos entonces, siempre resulta quienes más sabían ya se murieron, y mis interlocutores en ese momento no, no saben. Y es que solo hay una cosa, junto a ese discurso mitohistórico oficial, que preocupa a los santiagueños y que se convierte en tema recurrente de entrevistas y charlas: el mito del turismo como panacea del progreso. Y es que cabría decir que la comunidad de Santiago vive negando la tradición y ansiando el progreso, enfrentando, como diría L. Díaz (2003: 95), la utopía del pasado a la utopía del futuro. Los comunarios tratan de desprenderse de todo aquello que consideran atrasado, cosa de los abuelos, y que supo-

4 La edad indicada corresponde a la que las personas citadas tenían al tiempo de ofrecerme su testimonio, indicada esta fecha bien en su presentación, bien al final del mismo.

ne un lastre en su devenir hacia la modernidad, aun sabiendo que, muy a su pesar, en lo *tradicional* está su pasaporte a ese idealizado *progreso*[5]. Está claro que los *valores tradicionales* han cambiado, y por eso se han soterrado los *saberes populares,* los mitos, los cuentos.

«Cuando los ideales de progreso se impusieron al miedo», titulé un trabajo en el que reflexionaba sobre esta cuestión aplicada en concreto a las ruinas arqueológicas (Gil [en prensa]). En esta ocasión, lo que pretendo es considerar *otros miedos,* luchando contra lo que L. Díaz (2003: 158) ha llamado «las imposturas del exotismo», tratando así de averiguar «lo que la creación popular es capaz de decir en ese su *sin saber sabiendo*».

Para ello, evocaré la imagen de una ciudad sitiada, tal como ya hiciera J. Delumeau (1989) en su ya clásico análisis del miedo en Occidente. Una ciudad «divertida y confiada» en el decir del filósofo ético Hans Jonas, «que no se da cuenta de la precariedad de su situación, y a la que hay que despertar el miedo» *(cit. in* Marina, 2006: 71). J. Delumeau hablaba de la ciudad europea de los siglos XIV a XVIII, temerosa de la Naturaleza, de Dios, del Diablo y de los hombres, de las epidemias, de la gue-

5 Como ya traté en otros trabajos (Gil, 2006b [en prensa]), la comunidad de Santiago encuentra en la panacea del turismo su pasaporte para salir de la crisis económica que padece la región. Un turismo esencia del progreso y clave de la modernidad, a pesar de que el sistema turístico organizado en torno al Salar de Uyuni y el Altiplano de Lípez les exige o ruinas arqueológicas visitables, o «atractivos tradicionales». Es por eso que los santiagueños han tenido que perderle el miedo (o más bien el respeto) a las ruinas arqueológicas, y construir un alojamiento para turistas, confortable pero siguiendo los cánones de la arquitectura vernácula. Incluso, según un volante turístico que me hicieron llegar en mayo de 2008, han incluido en su oferta la práctica del «deporte tradicional (tiro con honda)» (?) y, para los turistas más aventurados, la ascensión al cerro Qaral, hasta «el lugar donde se celebra el ancestral rito de Llamado de Lluvia».

rra, de lo lejano, de lo novedoso, del *Otro* y del diferente, de la noche y las tinieblas, de las brujas, de los fantasmas. Hoy nuestras ciudades son otras, pero nuestros temores siguen siendo los mismos, quizá transformados y obviamente multiplicados. En este sentido, mi propósito en las páginas que siguen será el de ir presentando los miedos y las entidades terribles que sitian a la comunidad de Santiago, planteando una dialéctica de contradicciones entre el poso ideológico de lo negado y la práctica cotidiana en la que tales temores han quedado revestidos de banalidad y sentido común. Así, considerando Santiago como una comunidad sitiada por enemigos negados, analizaré nuevas manifestaciones de viejos temores en torno a los chullpas, los muertos, *los condenados,* un avatar de la conocida en otras partes de los Andes como Mama Huaca o Guardona y los *chaka abuelos;* más concretamente, los temores asociados a los espacios habitados por estos seres, escenarios del miedo, asustachicos y asustagrandes, a partir de los cuales se configura el espacio social de la comunidad y se fijan sus límites dentro del orden social.

La comunidad sitiada

En términos espaciales, Santiago es un pueblo aprisionado en y por su propio entorno, ubicado en la hoyada que se forma entre los cerros Qaral (al Oeste) y Lliphi (al Este), sobre el piedemonte del primero, que lo cierra también por el Noreste; ahí, sobre la colina, se levanta un santuario al Señor de Quillacas. De Oeste a Este, una torrentera seca *(wayco)* que baja desde la falda del Qaral divide el trazado urbano en dos mitades, que llaman el Pueblo Viejo y el Pueblo Nuevo. En el primero, más antiguo, con casas predominantemente de piedra y algunas calles empedradas, se emplazan la iglesia, el Corregimiento y el Cabildo, la plaza con su quiosco para música, la parada de *la ruta* (el autobús de línea), el

«motor de la luz»[6] y doce calvarios repartidos entre el atrio de la iglesia y la pampa frente a ella, la plaza del Cabildo y algunos cruces de calles. En la parte nueva, con casas predominantemente de adobe con techo de calamina, se ubican los distintos edificios del Núcleo Educativo «Miguel Cuzco» (Unidad Educativa «Franz Tamayo» y Colegio Técnico Humanístico «Mejillones») y las canchas deportivas, la posta sanitaria, dos calvarios —en una de las salidas del pueblo—, y el cementerio, que por efecto de la expansión urbanística ha quedado prácticamente adosado a la comunidad. Al Este, en la confluencia de las vertientes de los cerros, Agua de Castilla, un curso de agua estacional. Entre el borde oriental del pueblo y este cauce, algunas estructuras chullparias[7] desperdigadas, que se multiplican a medida que se empieza a ascender por las faldas del Lliphi.

Inserto en este paisaje, solo el casco urbano de Santiago constituye un lugar seguro, donde imperan unas reglas de conducta *civilizada* y donde la unión de los comunarios actúa como fuerza protectora; la vida en sociedad garantiza seguridad y protección frente a los peligros que llegan de fuera. Por el contrario, los cerros Qaral y Lliphi constituyen un espacio *salvaje,* más cuanto más alta sea la cota que ascendamos, domesticados solo en parte por la presencia de chacras para el cultivo de papas. Salvaje es también el espacio ocupado por algunos yacimientos arqueológicos ubicados en las fal-

6 A Santiago no llega tendido eléctrico, existiendo un motor de gasoil («el motor de la luz», o sencillamente «el motor») que abastece a los hogares de corriente durante dos horas cada día, al caer el sol, de 19:00 a 21:00, o más o menos. El control de su encendido y apagado está entre las funciones del Corregidor, y el combustible se paga entre toda la comunidad a partes iguales.

7 En arqueología andina se denomina estructura chullparia, chullpa o torre-chullpa a un tipo de enterramiento torriforme, de planta redonda o cuadrada, construido en piedra o adobe, propio del altiplano centro-surandino de los Desarrollos Regionales post-Tiwanaku (siglos x-xv), cuya construcción se mantuvo durante época Inca, y su reutilización incluso en los primeros tiempos de la Colonia.

das de ambos cerros, donde habitan *los chullpas.* Pero también es salvaje esa torrentera seca que baja del Qaral y que divide a la comunidad, donde se acumulan basuras, y donde a veces las lluvias dejan al descubierto huesos y objetos de *los antiguos.* También Agua de Castilla, y el espacio más allá de este cauce, quizá el límite más evidente del espacio social de la comunidad de Santiago. Salvajes son también las inmediaciones del santuario del Señor de Quillacas, aunque por quedar este en parte retirado del pueblo no suele ser un lugar muy frecuentado. Salvaje es la pampa que se extiende entre el borde oriental del pueblo (iglesia - «motor de la luz» - posta sanitaria - campo de fútbol - cementerio) y Agua de Castilla, donde se yerguen algunas estructuras chullparias y por donde campa *el condenado.* En parte salvaje es el cementerio, por algo que luego comentaré. Salvaje es, por último, cualquier espacio más allá de las últimas casa del pueblo en dirección Sur-Sureste, saliendo por los caminos que llevan hasta San Juan y hasta Uyuni. Espacios salvajes donde, sin embargo, los niños gustan de ir a jugar. Espacios infantiles de juegos, que para los (pre)adolescentes constituyen escenarios de miedos negados, y donde los adultos prefieren disfrazar sus miedos bajo el manto de otros peligros más mundanos.

En suma, todo lo que habite en estos límites o que venga de más allá sería susceptible de considerarse como un peligro potencial, un miedo que hay que imprimir a los niños, propensos, presas de su propia curiosidad morbosa, a sucumbir a «los encantos» del forastero. ¿A quién de nosotros no nos machacaron con aquello de «no te vayas con extraños» y «no aceptes regalos de extraños»? ¡Ah, cuántos caramelos dejamos de saborear por culpa de este temor que nuestras madres, seguramente con razón, nos infundían! La gente de las comunidades vecinas es peligrosa, y al conversar con ellos no hay que darles mucha información, porque nunca se sabe para qué puedan utilizarla después. Mucho más peligroso es el turista, que además suele llegar a las comunidades cayendo la tarde, para descansar en su recorrido por el altiplano. A fines de agosto de 2001

yo mismo llegué junto con otros turistas a Jirira, al norte del Salar de Uyuni, a la sombra del volcán Tunupa. Llegamos cansados, y salimos a estirar las piernas mientras preparaban nuestro acomodo y nuestra cena. Apenas había gente por las calles del pueblo, pero sí recuerdo a un grupo de niños —quizá de no más de siete años— que apuraban sus últimas horas de juego. Como siempre en estos casos, alguien sacó del bolsillo caramelos, a lo que siguió alguna broma, unas cosquillas. Sin saber de dónde salieron, no tardaron en aparecer otros niños más mayores (¿sus hermanos?) que los apartaron de nosotros a tirones y empujones, regañándoles, algún capón incluido. Para decepción del miedo, siempre hay alguien vigilando.

Un comportamiento similar lo presencié en Santiago en septiembre de 2002, a plena luz del día. Crescencia Mullo (30 años), madre de tres hijos, regenta un pequeño comercio en la esquina de su casa, y aquel año había comprado una máquina de helados, que ponía en funcionamiento con un pequeño grupo electrógeno a las horas de entrada y salida de la escuela, a la hora de los recreos y a media tarde, cuando los niños salen a jugar a la calle; helados de crema en vasito de plástico retornable, coloreados y saborizados con sirope a gusto de consumidor. Una tarde, en plena ebullición de niños comprando helados, apareció en Santiago un vehículo de turistas del que bajaron dos chicas y un chico, con claro aspecto *gringo,* cámara de fotos en mano y repartiendo caramelos y globos. Lo que pasó a continuación puede resumirse en tres movimientos. Primero, los niños se arremolinaron en torno a los recién llegados. Segundo, algunas madres, incluida Crescencia, que dejó su negocio totalmente desatendido, acudieron a dispersar a la chiquillería. Tercero, madres y niños desaparecieron, pasando un buen rato desde que el vehículo de turistas se marchara hasta que la calle empezó tímidamente a llenarse nuevamente de niños. A la noche comenté lo sucedido con mi comadre Eva Quispe Cayo (35 años), madre de cinco hijos —el sexto tardaría aún en llegar—. «Nunca sabes. Que se te llevan a los niños, dicen. Ellos se acercan no más de puro curiosos, y ahí te les

agarran. Desaparecen y ya no les ves nunca más. Dicen que pasa eso», me comentó ella con una seriedad disimulada. Quizá lo que más teme cualquier madre, que le roben a sus hijos.

Hasta aquí todo podría ser «normal», y el recelo que los santiagueños sienten por sus vecinos y el miedo que despiertan en ellos los forasteros y los turistas no tendrían nada de particular. Sin embargo, Santiago es una comunidad sitiada por otros enemigos si cabe mucho más peligrosos: seres que no son de carne y hueso, que no son humanos, o al menos no del todo, manifestaciones de una alteridad «sobrenatural» más o menos extrema, entidades terribles que causan enfermedad, inflingen daños físicos y acosan a sus víctimas hasta la muerte. Antes se creía más en ellos, y ahora se los trata de ignorar como si de ese modo dejaran de suponer un riesgo para los comunarios. De todos modos, ahí siguen, ocupando los mismos escenarios del miedo que siempre ocuparon, aunque ahora estos espacios se quieran ver desde otro prisma. Vayamos por partes.

Santiago lleno de chullpas

«Santiago llena de chullpas». Ese fue el título que Gonzalo Quispe Cayo (13 años), puso al dibujo con que participó en el taller que, bajo el lema «Mi Comunidad», organicé entre los alumnos del Núcleo Educativo en septiembre de 2001[8]. Perseguía yo con aquella experiencia poder plantear un análisis de los usos del espacio social de la comunidad por parte de los niños y los adolescentes, aunque, por lo estereotipado de los trabajos entregados, el taller no ofreció entonces los resultados esperados —aunque aquellos dibujos sí me han ido sirviendo posteriormente como material de

8 Desde aquí, mi agradecimiento a la Dirección y a todo el cuadro docente, por las atenciones dedicadas a mi persona y el tiempo prestado a mis talleres con los alumnos en cada una mis estancias de trabajo de campo en Santiago, desde esta primera vez.

trabajo para otro tipo de análisis—. Lo paradójico resulta que Gonzalo no incluyó una sola chullpa en su dibujo; él y yo sabemos el porqué del título.

Desde que llegué a Santiago por primera vez, siempre me he alojado en casa de Justino Calcina Lupa y Eva Quispe Cayo —de quienes me convertiría en compadre al año siguiente—, y durante mi primera estadía Gonzalo, el hijo mayor, me acompañó en muchos de mis paseos arqueológicos por las inmediaciones de Santiago. Pese a ser un muchacho callado, en ocasiones me contaba alguna historia, algún chisme; otras veces me ayudaba a sujetar el flexómetro que yo utilizaba de guía en la fotografía de las estructuras chullparias. Siempre que le pregunté si esta tarea le incomodaba, siempre me respondió que no; cada vez que le insinuaba si las chullpas le daban miedo, su respuesta era la misma: que no. Él aguantaba paciente el flexómetro mientras que yo enfocaba y disparaba, pero al cabo de unas cuantas fotografías observé que siempre lo sujetaba de lejos, sin arrimarse a las estructuras. Cuando le hice partícipe de esta observación, sonrió y sencillamente cambió de tema. No por ello dejó de acompañarme en mis caminatas, pero tampoco varió su proceder. Quizá mejor que nadie, él sabía de mi interés por las estructuras chullparias, y estoy seguro de que el título puesto a su dibujo fue un guiño a nuestros paseos juntos, aunque nunca me lo expresó.

En realidad, decir que Santiago está lleno de chullpas implica un doble sentido. No es que por la comunidad campen a sus anchas los chullpas (en otras regiones también llamados gentiles, *ñawpa machus,* abuelos, antiguos, viejos), esos antiguos presolares, enanos taumaturgos con poder sobre las piedras, que habitaron en una Edad de oscuridad salvaje marcada por la guerra[9]. Más bien, Santiago es

9 Sobre los chullpas y su tiempo, a partir de la tradición oral sobre las ruinas arqueológicas próximas a Santiago, y con especial atención a este aspecto de la oscuridad salvaje y la guerra, *cfr.* Gil 2005.

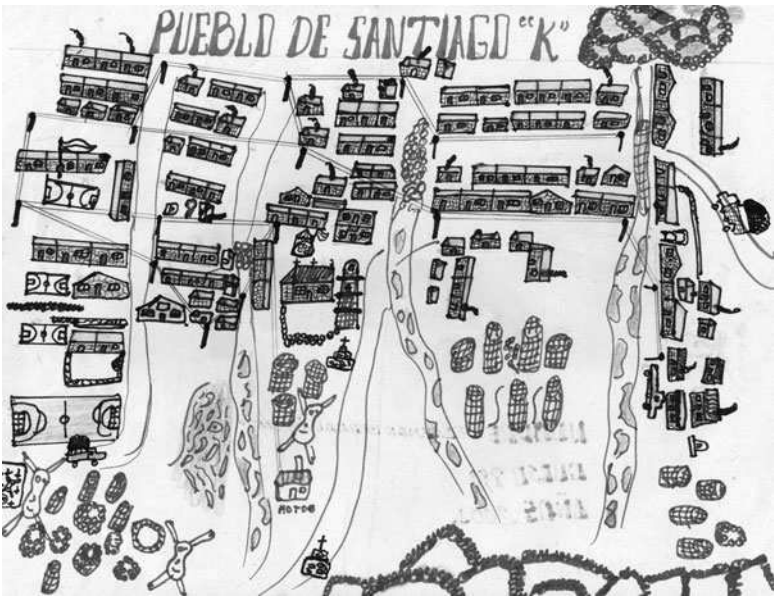


FIG. 1. Pueblo de Santiago *«K».*
Frazman Bernal, 13 años. Santiago, 2001

un pueblo rodeado de *chullpares* (o *chullperios,* ruinas arqueológicas en general) (FIG. 1). Ahí está el peligro, en que aquel que anda entre las ruinas sin mantener el respeto debido a los antiguos puede contraer la *enfermedad de la chullpa:* así como ellos se secaron cuando el Sol apareció por primera vez en el firmamento, así se va a ir consumiendo aquel que sea agarrado por la chullpa y no logre poner remedio a tiempo a través de un especialista ritual competente.

Por sí mismos, estos chullpas no dan miedo. A fin de cuentas ya no existen, se extinguieron quedando atrapados en otro plano espacio-temporal que no es en el que viven los santiagueños. Con todo, se mantiene su recuerdo, o mejor dicho, el recuerdo de su manera de ser *salvaje.* Primero de todo, los chullpas no estaban bautizados, no eran cristianos. Segundo, sus hábitos culinarios dan

buena cuenta de que tampoco eran humanos: además de ser caníbales (Gil, 2005: 210), los chullpas comen sin sal y sin azúcar[10]. Cuántas veces he tenido que oír de boca de niños eso de «mira, como chullpa toma», porque gusto del té sin azúcar, al contrario de su costumbre de endulzar en exceso el té o la leche y de añadir incluso azúcar a los refrescos, motivo en ocasiones de reproche por parte de sus padres; sin embargo, cuando en 2004 a los pequeños Adrián y Damiana (5 y casi 4 años respectivamente entonces) les dio por imitarme en esto de no endulzar su té, eran sus padres, Justino y Eva, quienes se lo añadían sin que ellos se dieran cuenta; «porque es bueno para que los chicos crezcan sanos», decían, y también, añado yo, porque así es como un *cristiano* ha de tomar su té. Con todo, sí he escuchado muchas veces a las madres amenazar a sus hijos con que si no terminan de comer, o si no comen tal o cual alimento, se volverán chullpas.

Parece que estoy viendo a mi comadre Eva regañar a los más pequeños: «Sopa vas comer. Si no, chullpa te vas volver», o «Mira, el Francisco sabe comer sopa. Si comes sopa, tan alto vas crecer. Si no, chullpa te vas volver». Volverse chullpa en el sentido de no crecer, de quedarse consumido a semejanza de esos cuerpos abrasados por los rayos solares primigenios que aparecen en el interior de las estructuras chullparias, huesos y piel seca. En este sentido, que Eva instase a Adrián a comer cebolla para no volverse chullpa siempre lo entendí como una amenaza para obligar al niño a comer un alimento que realmente no le gusta[11]. Sin embargo, resulta que

10 En términos generales, lo que *los chullpas* no hacen es condimentar su comida, por eso no toman ni sal, ni azúcar, ni ají. Esto es precisamente lo que les diferencia de *los cristianos* (los humanos), y lo que marca su grado de salvajismo, pues hasta a los animales domesticados se les da sal (Spedding, 1993: 57-58).

11 Dentro de la gastronomía local, la cebolla que generalmente se añade a la sopa para que hierva, o se sirve cruda como acompañamiento de los platos de arroz o, cuando se consiguen hortalizas, formando parte de la ensalada.

en los Andes peruanos y en la Sierra ecuatoriana los chullpas se caracterizan, además de por lo señalado, por su renuencia al intercambio de bienes, y en particular por su celo y su egoísmo a la hora de compartir los condimentos básicos de la cocina: sal, ají y cebolla (Rivera, 2006: 141-144; 2008: 202). En alguna ocasión he preguntado a mi comadre sobre esta cuestión, si es que acaso los chullpas no comían cebolla, o si mantenían algún vínculo especial con este bulbo, pero ella, poco dada a hablar de estas cosas, siempre me ha contestado lo mismo: que al chico no hay manera de hacerle comer cebolla, y ni asustándole así se consigue que la pruebe.

Dejando de lado las maneras de mesa y las amenazas en la mesa, volvamos a ese Gonzalo de 13 años sujetando el flexómetro a cierta distancia de las estructuras chullparias. Todos hemos pasado por esa edad, en la que ya no nos sentimos del todo niños pero los adultos todavía no dejan de considerarnos como tales; una edad, más o menos y según cada cual, en la que todos los chicos nos hemos hecho los «machitos». También Gonzalo y sus amigos, que muchas veces pusieron a prueba mi coraje, aunque en realidad estos pulsos a mí me servían para poner a prueba sus valores, sus miedos.

Es una creencia extendida en los Andes que los chullpas son guardianes de tesoros antiguos, del oro de las *wakas,* del *oro vivo,* y que hacen enfermar a quien osa hurgar en las ruinas buscando objetos arqueológicos, y más concretamente riquezas. En una ocasión, recorriendo las ruinas de Laqaya, yo alcé unas puntitas de flecha. «No vas llevar, ¿verdad?», me preguntó Gonzalo, a lo que yo respondí que no, porque de esa manera estaría alterando un registro arqueológico que alguien podría querer estudiar en el futuro, o algo por el estilo. Sí, claro, por eso también, sentenció finalmente él. ¿También qué, por qué otra cosa? Que no, por nada, pero que mejor las dejara, y ahí se acabó la conversación. Me parece que, en su interior, trataba de no ofender a los antiguos.

Sin embargo, en otras ocasiones eran los muchachos quienes me llevaban hasta alguna estructura donde todavía quedasen restos

óseos visibles y me retaban para que hurgase en el interior de una chullpa. Así pasó cierto día de septiembre de 2001, cuando Gonzalo, Jorge Condori Suna (12 años), Héctor Quispe Muraña (9 años) y Elmer Bernaldo (8 años) me condujeron hasta una gran chullpa situada a orilla de Agua de Castilla, en el piedemonte del Lliphi; una chullpa con su interior muy revuelto, visibles dentro algunos huesos animales, cerámicas y algún vidrio —obviamente, elemento extraño en el registro arqueológico—. Debajo de ese tiesto, me dijeron, hay una moneda de oro, retándome a levantarlo y cogerla. Yo intenté resolver con ellos por qué la moneda habría de seguir ahí sin que nadie, sabiendo de su existencia, la hubiera cogido nunca, pero a ellos lo único que les importaba era ver si yo me atrevía o no. Finalmente hice ademán de meter el brazo en la chullpa para levantar la cerámica, y automáticamente me dieron el alto. Les pregunté si no querían que sacásemos la moneda, pero me dijeron que mejor otro día, que se había hecho tarde y era hora de volver a casa. Cuando nos separamos, Jorge me aleccionó: hay que respetar los chullpares, para que vengan los arqueólogos, y sobre todo para que vengan los turistas. El cambio de valores resulta evidente. Los ideales de un futuro mejor basado en la explotación turística de las ruinas arqueológicas se ha impuesto sobre el miedo tradicional a los chullpas. Pero, en cualquier caso, por un motivo o por otro, el resultado seguiría siendo el mismo: tratar de mantener a los niños alejados de las ruinas. Con todo, de camino a casa, Gonzalo me comentó que a veces los chicos hurgan en las chullpas, y que no pasa nada.

Una situación similar volvió a repetirse días más tarde. Había subido con un grupo de alumnos y profesores a la chacra de papas que el Núcleo Educativo cultiva en la falda del cerro Lliphi. Al terminar de sembrar, antes de emprender la bajada, quien más y quien menos aprovechó para cargar un haz de leña. De vuelta a Santiago, el grupo se fue disgregando y yo permanecí con Gonzalo, Jorge, Franz Novelio Valda (12 años) y Ricardo Ticona (12 años). En nues-

tro descenso cruzamos Agua de Castilla, regresando al pueblo como si viniésemos del santuario del Señor de Quillacas. A la izquierda, entre el santuario y el acantilado, me señalaron una laja de piedra donde la comunidad celebra costumbres para las fiestas de Santiago Apóstol (25 de julio) y el Señor de Quillacas (14 de septiembre). Según me dicen, bajo esa piedra hay ofrendado dinero, y este último castiga con terribles sufrimientos a quien ose robarlo. Por levantar y mirar, sin embargo, no pasaría nada, asegurando Jorge que él lo hizo una vez y que incluso vio «plata de los antiguos» *(plata viva,* por así llamarla). Después del episodio de la chullpa, yo no le tomé en serio, pero como él insistió, yo insté a los chicos a que levantásemos la piedra, solo para ver. Como en la vez anterior, una excusa: nos esperaban en la escuela para descargar la leña. Y es que la colina donde se emplaza el santuario del Señor de Quillacas, como he apuntado anteriormente, queda fuera de lo que vendría a ser el perímetro de seguridad de la comunidad, constituyendo ya un espacio salvaje dominado por entidades tutelares que, si se enfadan, pueden volverse peligrosas[12].

Sin perder de vista la enfermedad de la chullpa, ya he señalado cómo los ideales de progreso ligados al turismo han motivado un cambio de valores que ha hecho que los santiagueños, supuestamente, pierdan el miedo a las ruinas arqueológicas. Aún así, los objetos antiguos, y más los restos humanos, siguen despertando recelos. Aquel mismo día de la *plata viva* bajo la piedra del Señor de Quillacas, al separarnos, Ricardo se ofreció a enseñarme un *tojolol* (cráneo) que había encontrado cerca de su casa, en el *wayco* que

12 A este respecto, simplemente señalar que todas las entidades tutelares andinas presentan una doble cara, positiva y negativa, bondadosa o terrible dependiendo de las situaciones y de las relaciones de reciprocidad que se establezcan con ellas. Es esta una vertiente más de eso que los antropólogos han llamado siempre «el principio de dualidad andina», considerado como uno de los rasgos compartidos por todos los pueblos de los Andes, de ayer a hoy.

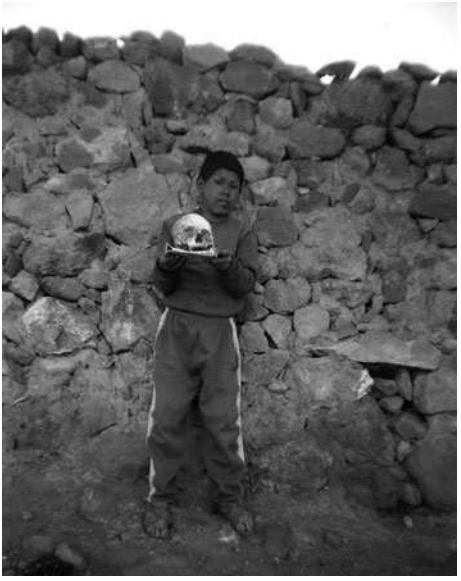


fig. 2. *Jorge Condori (12 años), sujetando un* tojolol *encontrado en el basurero de la torrentera seca. Santiago, 2001. (Foto de* FMGG*)*

baja por la falda del Qaral y que sirve de basurero a los vecinos de esa parte del pueblo. Fuimos a verlo, acompañados por el siempre vivo Jorge y por un par de muchachos más. Efectivamente, allí estaba el cráneo, oculto entre una tola; algunos huesos más sobresalían de la pared de la torrentera comida por la erosión. El interés de los chicos pasa por determinar cómo ha llegado hasta ahí y si es o no de chullpa. Esto último no se lo puedo asegurar, claro, pero muy a grandes rasgos les explico cómo la erosión puede alterar un registro arqueológico y eso sacar a la luz los huesos. Rápidos de reflejos, ellos lo tuvieron claro enseguida: si lo arqueológico anda de por medio, son restos antiguos, y por tanto sería un cráneo de chullpa, aunque por no aparecer en ningún chullpar, también podría no serlo. En ese punto de la discusión, una pata de suri que Ricardo acababa de encontrar en el basurero le robó todo el protagonismo al *tojolol,* se pusieron a tontear, y como tantas otras

veces, me pidieron que les sacara unas fotos. Jorge quería ser retratado con el cráneo, pero sentía reparos, no fuera que finalmente resultara un hueso de chullpa. De última, para no tocarlo directamente, se sirvió de un cartón a modo de bandeja, posando así orgulloso para la foto (FIG. 2). Nuevamente, un miedo disfrazado y una situación de potencial riesgo ante el que no dejan de tomarse precauciones.

Esta anécdota del *tojolol* en el basurero, no obstante, bien podría dar otro sentido al miedo de mi comadre Eva a que sus hijos más pequeños merodeasen por el basurero, uno de los espacios de juegos favoritos de los niños. Siempre la misma situación. Ellos, volviendo a casa sucios y tiznados de cenizas. Ella, abroncándoles y obligándoles a lavarse. Ante el escándalo derivado del baño forzoso, Justino, en su papel de padre, sumándose a la regañina. Cuántas veces os he dicho que no vayáis al basurero, cochinos. Os podéis cortar con un vidrio. Os podéis pinchar con un alambre, con un clavo. Ahí no hay más que porquerías. Os podéis enfermar. Por lógica, jugar en un basurero puede derivar en accidentes e infecciones, pero junto al miedo normal de unos padres a que sus hijos corran riesgos inútiles, el basurero es también foco de temor a *otras* enfermedades. ¿Y si aparecen más huesos? ¿Y si los niños, incautos, los manipulan? ¿Y si esos huesos son de chullpas?

A fines de noviembre de 2004 coincidí en Santiago con el arqueólogo argentino Axel Nielsen, un viejo amigo que desde 1995 viene trabajando en la región; al tiempo en que yo estaba por marcharme, él llegaba con parte de su equipo para realizar unos trabajos puntuales en el sitio de Laqaya. Charlando de todo un poco, salió el tema de las creencias locales sobre las ruinas, y me contó un caso singular que ilustra esta idea que acabo de plantear sobre los *otros* peligros que encierra el basurero. Tiempo atrás, y avisados por un vecino, habían realizado una intervención rápida (un rescate, en el argot arqueológico) sobre unos restos que, como el *tojolol* encontrado por Ricardo, habían aparecido en la torrentera

por efecto de la erosión; fragmentos cerámicos y algunos huesos. Al terminar el trabajo, este vecino quedó encargado de guardar el material hasta la próxima campaña, pues el equipo de arqueólogos ya había cerrado esa campaña. La siguiente vez que volvieron a Santiago, solicitaron a este vecino los restos para proceder a su estudio, pero él confesó haberlos botado nuevamente al basurero. Al poco de tenerlos en su casa, dijo, él se había empezado a sentir «raro», y su padre había enfermado. Le entró miedo, y decidió que lo mejor sería deshacerse de aquello que consideraba era la causa de sus males. Al parecer, alejado el foco de peligro, él no tardó en volver a estar «normal», y su padre empezó a mejorar. Quien quiera, que entienda.

La pelota en el cementerio

El cementerio de Santiago no es especialmente grande, no está vallado, dispuestas las tumbas sin un orden aparente. La mayoría tienen forma de «casita», aunque hay algunas más elaboradas y también otras simplemente marcadas por una cruz hincada en la tierra. Proliferan las coronas funerarias de flores de plástico con el color comido por el sol, las latas agujereadas que sirven de tulipa a las velas encendidas en honor de los difuntos y, contrariamente a lo que cabría esperar en un camposanto, también la basura. Un vistazo a las fechas inscritas en lápidas y cruces indica que se trata de un cementerio reciente, con enterramientos de la década de 1940 en adelante; anteriormente el sagrado de la iglesia servía también de cementerio. Otrora apartado retirado de la población, hoy se encuentra prácticamente pegado al Pueblo Nuevo.

Emplazado en la salida de Santiago, desde el extremo sur parte un camino que lo corta y da a parar a la ruta hacia Uyuni, que sin embargo no resulta un atajo especialmente transitado. La gente prefiere dar un rodeo con tal de no atravesar el cementerio; o bien atrocha por la pampa para enlazar con los dos caminos que unen

Santiago con San Juan, o bien alarga el camino de Santiago Chuvica hasta la iglesia, la posta sanitaria o el campo de fútbol. Un campo de fútbol, precisamente, en cuesta abajo hacia el cementerio, desde donde no es raro que rueden balones.

En principio, los muertos andinos no inspiran miedo; muy al contrario, pueden ser considerados incluso protectores o benefactores de la familia en tanto que ancestros[13]. Sin embargo, el cementerio es un lugar evitado, sobre todo por la noche, ya incluso al atardecer. Por eso, cuando los muchachos juegan al fútbol y alguien lanza la pelota más allá de los límites del campo, el encuentro se suspende hasta ponerse de acuerdo en quién va a recuperar el esférico. Supuestamente no hay nada que temer, pero los de un equipo dicen que vayan los del otro, el guardameta de la portería más próxima dice que vaya el autor del chute, los unos y los otros empiezan a dudar de la valentía del contrario, y también el público que presencia el partido jalea a los jugadores en estos términos. Pasado un rato, alguien se anima a recuperar la pelota y se reanuda el encuentro. No se teme el cementerio, pero recuerdo haber presenciado un partido, una tarde de mediados de septiembre de 2002, casi anocheciendo ya, en el que una pelota en el cementerio interrumpió el juego durante más de diez minutos. Más allá de la mera anécdota, trataré de dar explicación a este comportamiento en el epígrafe siguiente.

La pampa del *condenado*

De aquellos dibujos recogidos en 2001 bajo el lema «Mi comunidad», hubo dos que me llamaron especialmente la atención, en los que aparecía representado un personaje llamativo, en ambos casos

13 Para una perspectiva general del culto a los antepasados en el mundo andino, *cfr.* Gil, 2002. Sobre los difuntos y las atenciones que los vivos dispensan a sus muertos, *cfr.* Fernández, 1994, y MUSEF, 2004.

situado en el mismo escenario: la pampa que se extiende entre el borde oriental del pueblo y Agua de Castilla. Uno de los dibujos estaba firmado por Marsia Nogales, de 12 años (fig. 3). Bajo el título «Mi comunidad (Santiago "K")», había optado por una vista general del pueblo combinando diferentes perspectivas, resultando así una imagen alterada del planeamiento urbano. En el cuadrante inferior izquierdo se identifican claramente la iglesia, el cementerio y el campo de fútbol, cerca del cual estaba representado un personaje de tamaño desproporcionado. Cuando le pregunté de quién se trataba me respondió que en realidad no sabía bien,

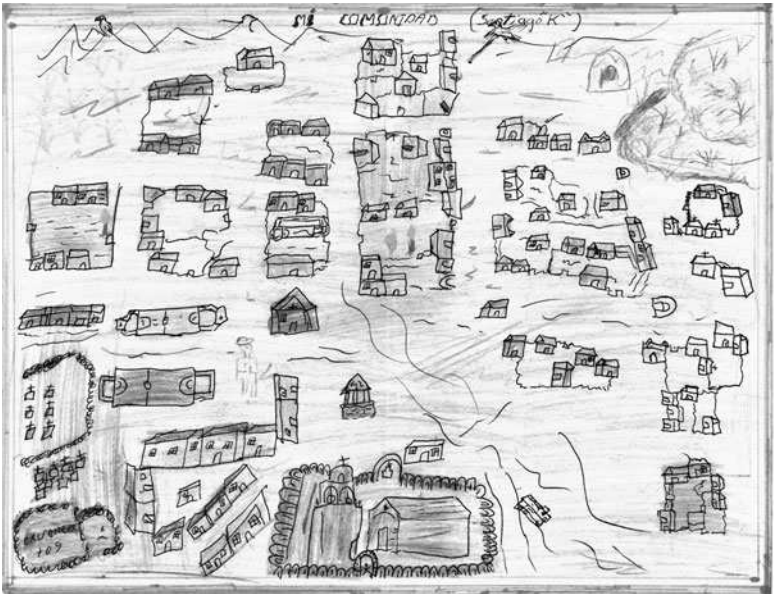


fig. 3(a). Mi comunidad (Santiago «K»). *Marsia Nogales, 12 años. Santiago, 2001. Abajo a la derecha, junto al clavario anexo al «motor de la luz», representación de un personaje asimilable al* condenado. *[Para la fecha, el Museo Arqueológico aún no era más que un proyecto a futuro]*

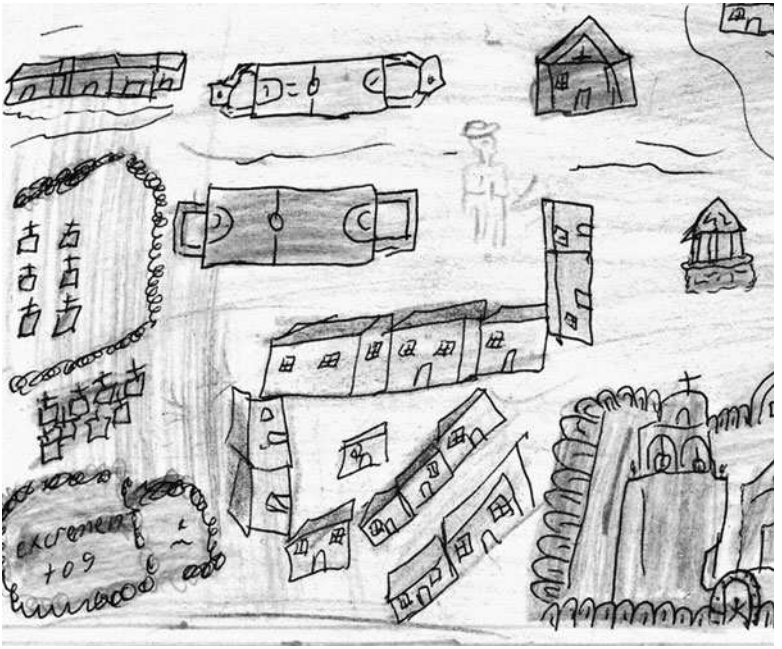


FIG. 3(b). *Detalle de FIG. 3 donde aparece representado* el condenado

que decían que en esa pampa se aparecía un fantasma que atacaba a quienes andaban solos en la noche. A pesar de que ella decía no estar segura de que realmente así fuera, le había parecido simpático incluirlo en su dibujo.

El otro era obra de Agustín Orlando Bernal, que a pesar de sus 19 años recién cumplidos, aún asistía al colegio. Él había representado una extraña figura no tan cerca del cementerio y del campo de fútbol, sino en la pampa que se extiende entre la iglesia, uno de los calvarios y el «motor de la luz» (FIG. 4). Se trata de un personaje de cabellos enmarañados, con los brazos alzados y algún tipo de fluido goteándole de las manos; a pesar de la sencillez del dibujo, resulta amenazante. «No sé, como un

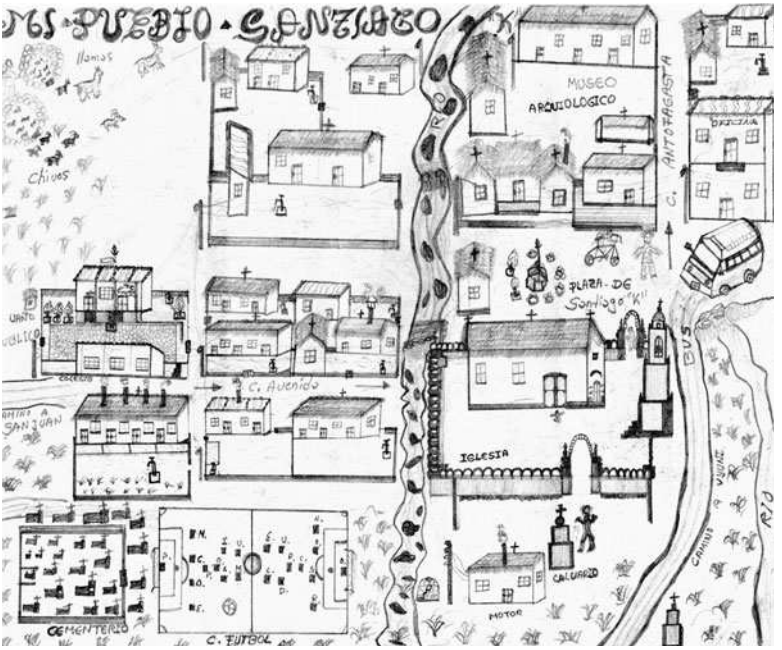


fig. 4(a). Mi pueblo - Santiago.
Agustín Orlando Bernal, 19 años. Santiago, 2001

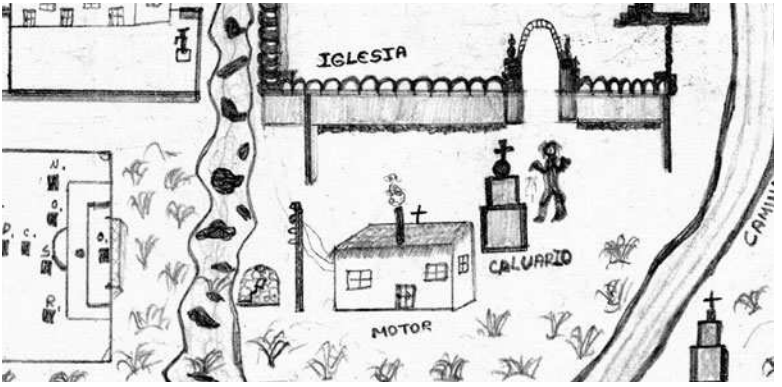


fig. 4(b). *Detalle de fig. 4 donde aparece representado* el condenado

monstruo», me dijo su autor sonriente y con mirar cómplice. «Dicen que anda por ahí, a la nochecita. Como una aparición, dicen. Te agarra y te devora. Pero no vamos a creer ese cuento, ¿no ve?».

En septiembre de 2002 intenté mantener una charla sobre entidades terribles con Erasmo Condori Ticona (60 años), trayendo a colación a este personaje. Gran conversador, Erasmo ha sido desde el principio uno de mis interlocutores más pacientes y detallistas. Maestro jubilado, encargado del registro civil y parroquial, sacristán de una iglesia a la que el sacerdote solo acude muy de vez en cuando, es a la vez conocedor de yerbas y otros remedios, y entendido en materia de costumbres. Desde los 25 años, ha pasado por varios cargos cívicos y rituales, llegando a ser una persona de prestigio dentro de la comunidad. Le encanta hablar sobre los chullpas, los tiempos antiguos o la historia de Santiago, aunque sobre *otros* asuntos no se muestra tan locuaz. Siempre se excusa de no saber cuentos, aunque de vez en cuando me regala alguno.

> Es una persona que cuando muere vuelve a vivir, ¿no ve? Eso, a eso llaman *condenao.* No se le puede matar de ninguna forma, no más hay que huir de él. No, hay que saber, pues. Pero yo creo que así debe morir, porque ya no existe con este tiempo. ¿Se da cuenta no más qué será? Debe ser para los cuentos no más, porque si no, existiría pues hasta ahora, ¿no ve? No hay sino cuento, porque si habría de verdad *condenao,* entonces debe existir. No hay tal *condenao.*
>
> [...] La gente pasaba el río, y después al otro lado ya está tranquila. El *condenao* está correteando, dicen, por el río, para arriba, para abajo, queriendo pasar. Así dicen que es verdad para el cuento.
>
> Pero la gente que pasaba, tenía que volver. Esperaban que el *condenao* desaparezca, pues, para poder regresar, porque tienen su casita aquí y pasaban el río al otro lado. Con poquito río que esté corriendo, ya no pasa el *condenao.* No pasa el agua. O sea, que la gente está al otro lado a salvo, que ya no le come el *condenao.* Así ya no pasa (Erasmo Condori Ticona, 60 años. Santiago, 2002).

De acuerdo con el folklore de buena parte de los Andes, los *condenados* serían el equivalente a las almas en pena cristianas, que antes de pasar al mundo de los muertos deben permanecer en este purgando sus pecados, generalmente relacionados con un amor desmedido o inapropiado, o con el egoísmo y la avaricia; también el suicida se condena, e incluso aquel que sufrió una muerte especialmente violenta queda errante en este mundo. Por haber amado o haber sido amado en exceso, por haber ambicionado bienes y no haber querido compartirlos, señala A. Ortiz, el alma de la persona se condena, y como no puede abandonar este mundo, pena por los caminos y los despoblados, causando estragos (Ortiz 1986: 212). De aspecto monstruoso aunque con disfraz humano —su rostro suele ser una calavera—, el condenado habita en las afueras del pueblo, saliendo en busca de sus víctimas al atardecer y durante la noche. «No es un ser excluido en absoluto; no es un demonio —matiza J. M. Arguedas (1960-61: 197)—; es un sub-humano que sufre y destruye como medio de encontrar su redención»[14]. Arroja fuego por la boca, y sufre un hambre voraz a consecuencia de tener un agujero en la garganta que le impide tragar la comida que su víctima vanamente le ofrece para intentar huir de él. Encarna la idea de una existencia patética y miserable, y cumple una función de control social que nos avisa de lo desproporcionado que puede llegar a ser el castigo impuesto a nuestras faltas. Por eso, Arguedas (1960-61: 209-210) interpreta que los cuentos de condenados no solo sirven para infundir temor en lo relacionado con la trasgresión de las normas sociales más elevadas, sino también para advertir a niños y adultos de los riesgos que se ocultan tras la mera imprudencia y el tentar a la suerte. Al caer la noche, hay que andar rápido de vuelta a la seguridad del hogar, sin hacer caso de quie-

14 A este respecto de los condenados, *cfr.* también la tipología compuesta por este mismo autor a partir de los cuentos por él recogidos en el valle del Mantaro (Perú) (Arguedas, 1953).

nes nos crucemos en el camino, pues nunca se sabe si podrían ser un condenado; no hay que llamarlos, no hay que hablarlos, simplemente hay que dejarlos pasar y que cada cual siga su camino, porque si finalmente resultaran ser un condenado, con toda seguridad que acudirían en nuestra busca. Este fue precisamente el proceder de Jaime García Mamani en cierta ocasión que creyó encontrarse con dos condenados, y que al contarme la historia todavía se estremecía de miedo:

> El día viernes fui a Colcha. Voy a Colcha en moto y vengo aquí caminando. Subí ese cerro de Mañica, llegué a Chuvica[15], a las seis y media estoy pasando el cementerio, en Laqaya estoy pasando a las siete. Y de ahí a aquí se me hizo largo. Largo de Laqaya a aquí. Estoy pasando... o sea que es esos hoyaditos, ¿no? ¡Pero qué tenebroso! El cementerio [de Chuvica] no he tenido miedo, Laqaya no he tenido miedo, pero de verdad, de esa pampa a aquí... Aquí, más o menos. Terrible. 'Pfiuff, pfiuff'. El cuerpo desde hace rato... tenía la carne medio dura. Parece que me quedo parado, parece que me estoy afectando yo mismo. 'Pchisss'. Un aire nada más está sonando por estas peñas. Un aire nada más está sonando. Como hay tantos aires ahí en esos cerros... Ya últimamente me puse a cantar. Ni silbando. Ni el silbido es perfecto, ni el cantar es perfecto. Más vengo vengo, cuando en el camino... ¡Zás! Pasan dos terráqueos. Ya, eso era gente. No me han saludao. Vengo más aquí cantando. Estoy cantando tonteras, mejor canto canción de Evangelio. Empiezo a cantar canción de los Evangelios. Ya estoy cantando. Aún así, el corazón se me sale, porque ya es cantar. O sea, es un lugar muy tenebroso. Yo he hecho así el camino; nunca me pasa nada. Pero aquí, de por sí, me lleva el miedo. Tenía miedo, y aquí llegué a las ocho, tarde. Yo tengo miedo de pasar por el cementerio y me vine por aquí; por el río subí.

15 Colcha, Mañica, Santiago Chuvica, comunidades próximas a Santiago en dirección sur, todas en la ruta hacia Uyuni, que permite el acceso a Santiago por el cementerio, pasado el campo de fútbol, pasada la posta sanitaria y bordeando la iglesia, camino este último que es el que toma *la ruta* (autobús de línea) para acceder a la plaza, donde tiene su parada.

> Es que estaba ya por la iglesia, también he tenido miedo de subir. He tenido miedo de la iglesia. Dicen que la iglesia, antes, también sería cementerio. He visto yo entierros de ese cementerio. Donde está la pila, cavas, ahí están: huesos, de restos humanos. El mismo cementerio... o sea, la misma iglesia era cementerio. Entonces yo tuve miedo de venir hasta acá. Sí, es un lugar muy especial. Pero no hay que asustarse, es aquí cerquita (Jaime Mamani García, 35 años. Santiago, 2001).

Jaime Mamani García, es oriundo de Llica (Daniel Campos, Potosí), aunque, por los años que lleva ejerciendo de profesor en distintos núcleos educativos de Nor Lípez, dice sentirse lipeño de adopción. Gusta de conocer las tradiciones de las comunidades que le acogen, especialmente las que tienen que ver con diablos, fantasmas o sucesos paranormales, temas que le atraen desde siempre, aunque confiesa que un poco de miedo sí le producen a veces. Sintetizando su relato, el profesor Jaime caminaba de regreso a Santiago, solo, al atardecer, y la noche le sorprende aún en el camino. Pasa por delante de un cementerio (miedo a los muertos) y por delante de unas ruinas arqueológicas (miedo a los chullpas), y aunque confiesa no tener miedo, empieza a autosugestionarse. Llegando a Santiago, en la pampa, se cruza con dos personajes que no le saludan y a los que él tampoco dice nada; al contrario, decide empezar a cantar «canción de los Evangelios». Ni siquiera cruzando el cauce de Agua de Castilla se libera de sus temores, que no hacen sino aumentar a medida que se aproxima al descampado que se extiende antes de llegar a la iglesia, espacio sagrado que, por haber servido en el pasado de cementerio, en esta ocasión, sugestionado como iba, también le da miedo. ¿Cómo eran aquellos dos personajes?, le pregunté después de escuchar su historia. «Dos *terráqueos*[16]. Callados. Como flotando andaban, muy sigilo-

16 Resulta curiosa esta alusión a «dos terráqueos» por parte del profesor Jaime, diametralmente opuesta a la consideración que J. M. Arguedas (1960-61: 199) hace de los condenados como manifestaciones de «vida extraterrena».

sos». Cuando le pregunto qué o quiénes son *terráqueos,* me resuelve el misterio: «como almas en pena, como almas condenadas». Aquella noche, el profesor Jaime se cruzó con dos condenados, o al menos eso fue lo que creyó.

El camino que une las ruinas de Laqaya con Santiago bordea el piedemonte del cerro Lliphi, un espacio por tanto salvaje, donde Erasmo ubica al condenado de su relato. Según este, al cruzar Agua de Castilla, el caminante debería sentirse seguro, porque el condenado no puede atravesar los cursos de agua. Pero en realidad, en el decir de Erasmo, «con poquito agua que esté corriendo, ya no pasa el condenao», y aquel año la sequía era tal que el cauce de Agua de Castilla pareciera estar completamente seco en algunos tramos. ¿Fue por eso por que el profesor Jaime siguió teniendo miedo a pesar de haber cruzado el río, porque sabía que la barrera natural que le habría de proteger del condenado no estaba operativa? ¿O es que acaso el condenado ya campa hoy a sus anchas a ambos lados del río? Por un lado, el condenado es para Erasmo un mero personaje de cuento, inexistente. Por otro, el profesor Jaime está convencido de que aquellos dos *terráqueos* que le adelantaron en el camino eran dos condenados. Asimismo, según Erasmo, el condenado viviría al otro lado del río, y por tanto en el espacio salvaje del cerro, mientras que los dibujos de Marsia y de Agustín Orlando lo ubican en la pampa que se extiende entre el pueblo de Santiago y el río, justo allí donde los temores del profesor Jaime se intensificaron.

A mi modo de ver, no sería remoto pensar que los santiagueños han reubicado al condenado más cerca del pueblo, modificando igualmente su concepto de él, aproximándolo a la idea cristiana que se tiene de un fantasma, de un alma en pena, desvirtuando así su imagen folklórica. Por eso para la pequeña Marsia el condenado es un *fantasma,* y para el joven Agustín Orlando, una *aparición.* Y por lo mismo, la una lo sitúa en las proximidades del cementerio, y el otro en las inmediaciones descampadas de la igle-

sia, donde, no lo olvidemos, en el pasado se situó el camposanto. He aquí una explicación verosímil a esos tiempos muertos forzosos durante los partidos de fútbol celebrados al atardecer, cada vez que la pelota rueda hasta el cementerio y nadie quiere ir a buscarla. También al hecho de que la gente que se ve obligada a salir de sus casas a horas ya no recomendables, prefiera dar todos los rodeos del mundo con tal de no salirse del casco urbano, por más que atravesando el cementerio o dicho descampado pudieran atajar su camino. Solo al encargado de conectar y desconectar el «motor de la luz» no le queda más remedio que cruzar esta pampa todas las noches. Enfundado en su chamarra para protegerse del frío de la noche, silencioso, sin siquiera alumbrarse con una linterna, el paso apresurado, ciertamente no es difícil confundirlo con un espectro y asustarse.

Chakawasi y el afuerino antisocial

El cementerio, el descampado de la iglesia, el *wayco*-basurero, los chullpas, el condenado, espacios del miedo y alteridades terribles ubicados en los límites de Santiago, a veces tan cercanos que eso es precisamente lo que pueda llegar a dar más miedo. Por otro lado, miedo al forastero, a lo que viene de fuera y que así resulta extraño. Entre medias de estos miedos próximos y distantes, una amenaza aún si cabe mayor: la de quien sin dejar de ser completamente uno de los nuestros, vive en los límites de la comunidad, más fuera que dentro del grupo, y a quien por consiguiente se presupone antisocial. La cultura popular está plagada de personajes misántropos que habitan en decrépitas mansiones o en casuchas cochambrosas, a quienes se tacha de locos, se atribuyen oscuros pasados, se acusa de extravagantes cuando no lúgubres costumbres, o se hace responsable de todos los males que padece la comunidad; personajes a quienes la ficción literaria y cinematográfica suele redimir mostrándolos al final en su lado más amable y reconciliándolos con la

colectividad, pero que en la vida real —ahí están las crónicas de sucesos— suelen tener finales menos idílicos.

Acomodados a los tiempos y las situaciones correspondientes, estos personajes no dejan de ser los ogros o las brujas de los cuentos de hadas que a todos nos contaron de niños, y que cumplen la función educativa de ayudarnos a crecer en sociedad. Cuentos, fábulas, mitos, que siempre tienen moraleja, y que bien podrían ser llevados a la consulta de un psicoanalista que nos ayudase a entenderlos más allá de la fantasía de sus símbolos y de sus menajes cifrados[17]. La enseñanza que puede desprenderse de estos relatos, ya sean cuentos para niños o para adultos, es doble aunque coincidente. Por un lado, que no hay que salirse del círculo de protección que brinda la comunidad, entendida al mismo tiempo como la colectividad y como el espacio domesticado que esta habita, un espacio ordenado (urbanizado) y generalmente consagrado a la divinidad[18]. Por otro, que no hay que dejarse tentar por el exotismo y la generosidad de los de afuera que, generalmente con engaños y malas artes, van a tratar de apartarnos de la comunidad. Dicho de otro modo: cada cual en su sitio y a lo suyo, que nadie hace o da nada gratuitamente.

En el folklore andino, estos ogros están encarnados en dos tipos de personajes: la *Mama Huaca* (o Mama Guardona, o simplemente

17 A este respecto, no deja de ser inspirador el análisis que B. Bettelheim (1977) hace de los cuentos de hadas clásicos de la cultura occidental, a pesar del paso del tiempo y los cambios de valores que nuestra sociedad moderna ha experimentado desde la fecha de su publicación. También el ensayo de L. Díaz (2003) sobre la respuesta de la cultura popular a la globalización y los reajustes experimentados por el folklore de cara a poder seguir entrando y saliendo de la modernidad *(sensu* García Canclini).

18 Valga indicar aquí el valor que la mitohistoria santiagueña concede en este sentido a la consagración de la iglesia del pueblo al Apóstol Santiago, cuyo nombre tomó además prestado. Sin entrar en detalles, pues de ello ya he tratado en otras páginas (Gil, 2007a, 2007b), solo a partir de entonces la comunidad pudo prosperar, el pueblo expandirse, la tierra producir y los ganados multiplicarse, pues hasta entonces había primado el desorden.

Guardona, tan presente en los cuentos de la sierra ecuatoriana), y los ogros propiamente dichos *(wakón* como genérico masculino en los Andes peruanos, con distintos equivalentes femeninos según regiones: *mama dacha* en la sierra ecuatoriana, *chifica* en la sierra norte peruana, *aracrayca* o *racrayca* en el valle de Chancay, *achiké* o *achakay* en la sierra central peruana) (Rivera, 2006: 161-164; 2008: 201-202). Según determinó A. Ortiz (1973: 39-58) —y desde entonces la etnografía no parece haberle contrariado—, este tipo de personajes desaparecería del folklore de los pueblos más al sur de la sierra central peruana. Sin embargo, en Santiago también se cuentan historias de ogros, que reciben el nombre genérico de *chaka abuelos*[19], y que podrían asimilarse tanto a la Mama Huaca como a estos otros ogros de las sierras norte y central peruanas, manteniendo asimismo una identidad propia[20].

> Había una vez una abuela bruja. Vivía en el campo. Y habían tres chiquitos que tenían su mamá; pobres eran. Estaban yendo a trabajar. Dos no más han ido, el mayor y el menor, y el más menor se ha quedao. Estaban yendo, dice.
>
> –¿Y mis hermanos? —le preguntaba a su mamá el más menor.

19 Constituyen estos *chaka abuelos* una forma de alteridad terrible cuya dimensión ideológica entre las gentes de Santiago se ve necesitada aún de un estudio más detallado, en el que actualmente me encuentro inmerso. Sobre ellos he discutido con Carmen Bernand, Gerardo Fernández Juárez, Juan Javier Rivera Andía y Henrique Urbano, a quienes quisiera agradecer sus comentarios y sugerencias, y al mismo tiempo liberar de toda responsabilidad en el resultado de mis interpretaciones, si acaso el lector no estuviera de acuerdo con ellas.

20 En ningún caso quisiera con esta afirmación dar a entender que estos *chaka abuelos* de Santiago sean la versión más sureña de la Mama Huaca o estos otros ogros de las sierras norte y central peruanas, prueba indefectible por ello de nexos ideológicos y conexiones en las mitológicas de ambos extremos. A falta de un estudio más detallado, quedémonos con el hecho de que en estos personajes coinciden aspectos propios de otros seres mitológicos de distintas partes de los Andes, como también de otros ogros de la tradición española y europea en general.

–Se han ido a trabajar.

–Yo también quiero ir.

«Andá pues, hijo», le había dicho su mamá. Ya se había ido. «Hermanitoooos, espérenme». Tin, tititin, tititin[21]. Estaban yendo. «Hermanitoooos, espérenme». Tin, tititin, tititin. Seguían yendo. «Hermanitoooos, espérenme». Tin, tititin, tititin. Iban. No le querían. Otra vez se están yendo. Igual. «Hermanitoooos, espérenme». Tin, tititin, tititin. «Hermanitoooos, espérenme». Tin, tititin, tititin.

Han ido donde la bruja. Ya estaban por llegar donde la bruja. Han visto una luz. Lejos han visto una luz. El más menor ha dicho: «Allá hay una luz. Hermanitoooos, apúrense. Allá hay una luz. Allí es donde vamos a dormir.» Han venido corriendo. Han ido ahí y le han tocao la puerta. «¿Nos puedes alojar?» Ya, les ha *alojao.* Les ha *dao* comida. Les ha *dao* comida, y a cada uno con un dedo de gente. Al más mayor, con un mayor dedo de gente, le había *dao.* Al más menorcito, con un menor dedo de gente, le había *dao.* No había querido comer el más chiquito. El dedito se lo había guardao y la comida se lo había *dejao.*

Tres hijas tenía, dicen, esta *chaka abuela*[22]. Como la bruja tenía tres hijas, les había dicho: «Ustedes, de este *lao* van dormir, y mis hijas de aquel *lao».* Así les había dicho; de los pies de los hombres, ahí las mujeres.

Ya estaban durmiendo cuando en la noche el hermanito había dicho: «Despertad, hermanitos, que este dedo de gente me ha *dao* la bruja.» Así había dicho, pero el más mayor no quería saber nada. Estaba *enojao.* Ni el otro. El chiquitito no; le daba sueño, pero no dormía.

La abuela bruja se levantaba, dice, y empezaba a afilar cuchillos. Hachas empezaba a afilar. Ras, ras, ras, ras, dicen que estaba haciendo. De ahí el más chiquito está pensando. Grave está pensando. Y después la abuela bruja ya estaba entrando donde las camitas. El chiquitito, cada vez se movía. «Duérmanse, duérmanse y no más, hijitos, que se jalean», dice la bruja.

21 Onomatopeya del sonido de un tambor, que la narradora enfatiza golpeando el aire con su dedo índice, como si tocara este instrumento.

22 Obsérvese cómo en toda la historia se llama a este personaje la *abuela bruja,* mientras que aquí se especifica de ella que era una *chaka abuela,* sin que ambos términos, como presentaré enseguida, puedan considerarse del todo sinónimos.

A sus hermanos va a despertar el chiquitito, y no querían escucharle. «¡Qué están haciendo! ¡Levantarse!» Sus zapatitos se han *colocao.* Y donde estaban durmiendo ellos, ahí han *colocao* a las tres niñas. Las tres mujeres han *colocao* ahí. Y en donde estaban durmiendo sus hijas, sacos habían puesto. Se habían *escapao* ellos, se habían *escapao.* La bruja ha vuelto. Ha visto, y como ya no se movía nadie, le había *dao* en sus cuellos, dice. Con el hacha le había *dao.* A cada uno le había *dao.*

Luego, la abuela bruja ha *entrao* gritando: «¡Hijas mías! ¡Levantarse! ¡Tenemos carne cruda!» Así había dicho harto, pero sus hijas no le escuchaban. Estaban muertas. Otra vez, cuando clarecito ya estaba. «¡Hijas mías! ¡Levantarse! ¡Tenemos carne cruda!» Naaaada. «¿Qué pasa? Estas hijas mías...» Ya había *entrao* y las había *destapao.* «Estos chicos... A mis tres hijas me han hecho matar.»

Tres costales ha *alzao* la bruja, y ha salido detrás de ellos. Corriendo corriendo había ido. Había ido, que los había visto, hasta un árbol grande. Y los tres hermanitos se habían subido. De ahí que los tres hermanitos se habían *subío,* ya llega la bruja. El primer tac[23]. Tin, tititin, tititin. El más mayor se había caído al saco. Llenito ha caído, y ahí le ha *amarrao.* Ya estaba alegre la bruja. Segundo tac. Tin, tititin, tititin. El otro ha caído, y también le ha *amarrao.* El más chiquito, el tercero, ahí estaba. Tac. Tin, tititin, tititin. No se ha caído. Nunca se caía. Tac. Tin, tititin, tititin. Ya quería caerse, dice, pero no se caía. No se ha *dejao* caer. De ahí la bruja ya estaba subiendo. Ya se estaban viendo. El chiquitito se había *saltao* de ahí arriba, y el saco se había *alzao.* Tac. La abuela bruja se había caído. Tin, tititin, tititin. Llenito el saco con la bruja, que la han *amarrao.*

Al horno lo habían puesto. Horno grande, dicen. Le habían hecho encender y leña le habían *echao.* «¡No me queeeemen! Les voy a dar oro. ¡No me queeeemen! Les voy a dar oro.» Pero la habían *quemao* siempre. Más leña le habían *atizao,* y le habían hecho quemar.

De ahí, han vuelto a la casa. Recién ahí le han *felicitao* al menor sus hermanos mayores. Le han dicho: «Tú más bien nos has *salvao».* Han *entrao* a la casa de la bruja, y había oro. Todo de oro que tenía la bruja, todo se lo han *llevao* ellos. Ahí termina este cuento (Norma Valda Mullo, 11 años. Santiago, 2001).

23 Onomatopeya de los golpes que en el árbol daría la abuela bruja.

Me contó este relato Norma Valda Mullo una tarde de septiembre de 2001, merendando en su casa. Los Valda, como otras veces, me habían invitado a tomar té con pan, y charlábamos de temas banales. De manera espontánea, Norma, la mayor de los tres hijos de la familia, se ofreció a contarme este cuento, el «Cuento de la abuela bruja». En síntesis, tres hermanos pobres —a uno de los cuales, el más pequeño, los otros no quieren—, salen de su casa para ir a trabajar, alejándose tanto que la noche les obliga a buscar refugio en casa de una *abuela bruja* o *chaka abuela,* que les da de cenar. En cada plato de comida la bruja sirve además un «dedo de gente», que el más pequeño descubre y no come, a diferencia de sus dos hermanos mayores. Terminada la cena, la bruja manda a los tres hermanos a dormir, esperando el momento de que se duerman para matarlos y comérselos; en la misma habitación duermen también las tres hijas de la bruja. Alertados por el más pequeño, los tres hermanos se escapan, dejando a las hijas de la bruja en su lugar, siendo a estas quienes finalmente resulten asesinadas. Descubierto el engaño, la bruja sale tras los niños, que para escapar se suben a un árbol. Dando golpes en el tronco, la bruja consigue hacer caer a los dos mayores, a los que mete en sendos sacos; no así al más pequeño, que la obliga a trepar tras él, para en el momento preciso saltar al suelo, y hacer caer a la bruja dentro del último saco. Capturada, los niños queman a la bruja, regresan a la casa y encuentran riquezas que la bruja tenía guardadas, saliendo así de la pobreza.

Este tema de niños pobres y hambrientos que se pierden y llegan a casa de un ogro o una bruja que les acoge y les alimenta, con el propósito final de devorarlos, es frecuente en muchos cuentos andinos —y también europeos; ahí está, por ejemplo, el cuento de Hansel y Gretel—. Relatos similares han sido recogidos en la sierra peruana por J. J. Rivera (2006: 162-163) en el valle de Chancay, y por J. M. Arguedas (1953: 232-233) en el valle del Mantaro, protagonizados igualmente por una bruja, y por C. Bernand (1986: 163 y ss.)

en la sierra ecuatoriana, aunque en este caso protagonizados por la Mama Huaca, como sucede también en dos de los cuentos recopilados por M. Gutiérrez (1988: 289-291) en su análisis de este personaje. De todos ellos, incluido este «Cuento de la abuela bruja», son cinco los aspectos a destacar:

- La bruja agasaja a sus futuras víctimas con comida en abundancia, incluyendo en el menú carne humana (en este relato, «un dedo de gente», pero en otras versiones pueden ser otras partes del cuerpo humano).
- La bruja (y también sus hijas) se alimenta de carne humana cruda.
- Los niños vencen a la bruja con el ingenio.
- La bruja, por error, mata a sus propias hijas en vez de a los niños.
- La bruja atesora riquezas.

La comida de la bruja se opone a la comida de los humanos porque no está cocinada. «¡Hijas mías! ¡Levantarse! ¡Tenemos carne cruda!», anunciaba la bruja de este cuento a sus tres hijas. Es además, como apuntan C. Bernand (1986: 164) y M. Gutiérrez (1988: 287, 294-299), hablando específicamente de la Mama Huaca, una comida preparada sin sal, como la de otras entidades tutelares salvajes, gentiles, no cristianas, no humanas. Por el contrario, a los niños ofrece comida cocinada en abundancia, aunque también se trate de carne humana; una paradoja entre «lo comestible desproporcionado» y «lo incomestible discordante», dirá M. Gutiérrez (1988: 295, 308) aplicando un análisis semiótico greimasiano. Además, como señala este mismo autor, la bruja-Mama Huaca, que se supone un ser crudo en tanto que salvaje, muere al ser cocinada, ya sea hervida (versiones ecuatorianas) o asada en el horno («Cuento de la abuela bruja») (Gutiérrez, 1988: 294-295). En este sentido, entiendo que el hacer comer a sus futuras víctimas

carne humana, por más que esté cocinada, no deja de ser una manera de desnaturalizarlos antes de convertirlos en su propia comida[24].

En cuanto al hecho de que los niños puedan escapar de la bruja y posteriormente derrotarla gracias a su ingenio, no deja de ser una constante en los cuentos infantiles, buscando quizá enseñar al niño que la inteligencia ha de estar por encima de la fuerza. Con todo, una vez derrotada, la bruja es eliminada de manera en cierto grado violenta, quemada viva, por más que en el fuego y la cocina tengan unas resonancias culturales.

Gracias precisamente al ingenio, los tres hermanitos del «Cuento de la abuela bruja» se escapan poniendo a las hijas de la bruja en su lugar, y ocupando el espacio vacío dejado por estas con sacos. Así, cuando la bruja cree estar matando a los niños para después comerlos junto con sus hijas, está acabando en realidad con la vida de estas. Hablando de las ogras españolas, J. Amades (1957: 279) señala que el hecho de que estos personajes se coman a los niños podría interpretarse de igual manera que si devorasen a sus propios hijos —a los que a veces, por error, como sucede en este cuento, matan—, resultando así un indicativo evidente de su carácter antisocial y contrario a los principios de la familia; canibalismo sobre los niños que, para el caso de la Mama Huaca, M. Gutiérrez (1988: 304-309) analiza como una práctica extrema de incesto, y por tanto igualmente de ruptura del orden natural de la familia. En estos términos cobra especial significado la presencia de ese

24 Refiriéndose a la figura del *pishtaco* (de manera muy laxa, degollador-chupasangre) entre los campesinos y mineros de Huancavelica, C. Salazar-Soler (1991: 20), señala que la esposa de este personaje da de comer carne humana a las futuras víctimas de su marido a fin de adormecerlas y así facilitarle la tarea, apuntando además la creencia de que la antropofagia causa la muerte de quien subvierte las reglas gastronómicas de los seres humanos. También J. M. Arguedas (1953) señala este último dato en su recopilación de cuentos del valle del Mantaro.

«dedo de gente» en la comida ofrecida a las futuras víctimas, pues la comida preparada en el calor del hogar, servida por la mujer mayor de la casa como señal de su autoridad doméstica, y consumida por todos los miembros sentados a la misma mesa, representaría, de acuerdo con el análisis semiótico de la cocina andina hecho por A. Spedding (1993: 56, 59), la unión de la familia. Una unidad familiar, añado yo, que representa el principio básico de cohesión social, y que por tanto apela a lo propio y lo cercano, contribuyendo así a generar en el sujeto un sentimiento de seguridad y confianza emanado de la pertenencia al grupo; cohesión social, confianza y pertenencia al grupo que se rompen violentamente cuando la futura víctima, aunque sea sin darse cuenta, practica el canibalismo.

Sobre las riquezas que atesora la bruja, y que finalmente se quedan los niños una vez que han acabado con ella, nada especifica Norma en su cuento, aunque por otras versiones sabemos que el tesoro de la bruja-Mama Huaca no es sino de *oro vivo,* ya sea bajo la forma de barretas, pero más frecuentemente de habas o mazorcas de maíz, a veces también de frutas, de peines con los que trata de desliar sus enmarañados cabellos, o de ancho cinturón con el que frunce su pollera.

Junto al personaje de este «Cuento de la abuela bruja», y compartiendo con esa misma hospitalidad engañosa, el afuerino antisocial por antonomasia que atemoriza a los santiagueños quedaría encarnado en la figura del *chaka abuelo* y de su esposa, la *chaka abuela,* propiamente dicha:

> Son un matrimonio de abuelos. Gente que se comía a la gente, a los viajeros. Viven en una cuevita. Uno, inocente, llega hasta esa cuevita, que es el hogar, a protegerse. Ya está en la boca del lobo. Ya no tiene escapatoria (Jaime García Mamani, 35 años. Santiago, 2001).

En estos términos los describe el profesor Jaime, disculpándose seguidamente por haber olvidado los detalles. Sin embargo, no es el

único en Santiago que parece haber condenado al olvido a esta pareja de *chaka abuelos.* Como al condenado según el decir de Erasmo Condori, se los considera meros personajes de cuentos para asustar.

> Ah, sí. Siempre hablaron, siempre. Antes era antes, ¿de qué tiempo será pues el *chaka abuelo?* Dicen que Chakawasi se llama por su nombre de él. Antes era. Así no más. De puro cuento no más (Fermín Bernal Ticona, 75 años. Santiago, 2002).

Fermín Bernal Ticona es un hombre menudo, vivaracho y bromista, que no aparenta sus 75 años, y que todavía sube al cerro y labra sus chacras personalmente. Hasta noviembre de 2004 ocupó el cargo de *Tata Umachi* de la comunidad, la máxima autoridad ritual; sin embargo, nunca gustó de hablarme de asuntos relacionados con los *costumbres* o las creencias, menos aún si mi grabadora estaba encendida. Los *mallkus* de los cerros, el condenado, los *chaka abuelos,* todo eso, dice, no son más que «cuentitos de cuando estábamos en la cama»; de los episodios clave de la mitohistoria «oficial» sí, de eso sí hemos charlado a menudo.

> Hay una historia de unos herejes que estarían viviendo en Chakawasi, que es un lugar, que es una cueva. Si se entra ahí... Bueno, ellos comían carne humana. Entonces, llegaba una visita, o llegaba un arriero, y tenían que sacrificarlo. Bueno, no hay alguna duda de esto, pero ¿de cuándo habrá sido? (Justino Calcina Lupa, 41 años. Santiago, 2002).

A Justino Calcina Lupa, mi compadre, de lo que le gusta hablar es de patrimonio, de la puesta en valor del sitio arqueológico de Laqaya y de las expectativas del turismo; no en vano fue uno de los artífices de la constitución en 2000 del Comité Impulsor de Turismo de la mancomunidad de Santiago y Santiago Chuvica. Podría decirse que no es un experto en cuentos, aunque sí un buen conocedor de los usos y costumbres locales.

Esta escueta referencia de Fermín y de Justino coinciden en dos puntos. Ambas colocan a los *chaka abuelos* en un pasado inmemorial, mantenido su recuerdo solo a partir del topónimo de Chakawasi, donde tanto el profesor Jaime como Justino dicen que habría una cueva, que serviría de morada a estos personajes. Sin embargo, el propio topónimo de *Chakawasi* contiene en sí mismo cierto misterio, que contribuye a aumentar la evanescencia de esta alteridad terrible que son los *chaka abuelos.*

En quechua, *wasi* es casa, hogar, de donde Chakawasi resulta «la casa del *Chaka»,* siendo esta parte del nombre la que presenta mayores problemas de traducción/interpretación[25]. Quizá la acepción más razonable fuera puente, o pontón o pasarela, apelando entonces el topónimo a un paraje con un puente. En este sentido, podría interpretarse que los *chaka abuelos* serían «los abuelos del puente» o «los abuelos que viven en la casa del puente». Sin embargo, el referente paisajístico aludido en las descripciones anteriores no es un puente sino una cueva. A esto se añade la dificultad para ubicar dicho paraje, y así dicen que Chakawasi se encontraría casi a orillas del Salar de Uyuni, o en la quebradita de Agua Chica, pasado el pueblo de San Juan, o por detrás de Uchumiles Loma, en la extensa pampa entre Santiago y San Juan, ubicación esta que pareciera ganar en consenso. En cierta ocasión, cuando en Santiago todavía no había teléfono (2004) y Justino hacía el favor de acercarme en su vieja Jawa hasta San Juan para que pudiera comunicarme con mi familia, me indicó el lugar: una hoyada en la pampa, con lo que parecieran las ruinas de una casa, las casa de los *chaka abuelos,* como después me confirmó; en aquel paraje no había rastro de puente alguno.

25 Quisiera expresar en este punto mi agradecimiento a Julio Calvo, por la amabilidad y la paciencia con que ha atendido mis consultas al respecto, facilitándome incluso el acceso a parte de su *Nuevo diccionario bilingüe español-quechua, quechua-español,* aún en prensa, y de cuya publicación se encarga la Universidad «San Martín de Porres» de Lima.

Sin apartarnos de Chakawasi como «la casa del *Chaka*», consideremos *chaka* no como la referencia a una cosa sino a un personaje —por no llamarlo persona—. *Chaka* remite a nalga, muslo, pierna, cadera, y en el quechua cochabambino de Bolivia, a lo desnivelado o mal asentado y a la persona o animal cojo (Herrero y Sánchez, 1983: 30). Pensando el nombre de *chaka abuelo* como si de un apodo se tratase, este podría ser el abuelo cojo. Sin embargo, no olvidemos que la *chaka abuela* del «Cuento de la abuela bruja» no era coja, pues al descubrir el engaño al que había sido sometida por los tres hermanos, por el cual había matado a sus propias hijas, salió corriendo en persecución de estos, trepando incluso al árbol donde intentaban refugiarse; enseguida quedará patente que los *chaca abuelos* de otras historias tampoco son cojos, corriendo tras su víctima huida antes de que esta pueda llegar a Santiago y dé aviso a los vecinos.

Durante el trabajo de campo he tenido muchas veces problemas de trascripción del quechua, en los que la consulta a mis interlocutores tampoco ha sido de gran ayuda; «así como suena», suelen responder a mis consultas sobre fonética. En consecuencia, en lugar de *chaka abuelo* podría ser *ch'aka abuelo,* haciendo así alusión a un personaje caracterizado y apodado a partir de un defecto de su voz *(ch'aka* = ronquera, afonía). Sin embargo, contextualmente, la opción de que sea *chaka,* me resulta más apropiada. Sin dejar de pensar *chaka* como cualificativo de *abuelo,* el testimonio de Justino Calcina aporta un detalle revelador: «Hay una historia de unos herejes que estarían viviendo en Chakawasi», pensando el concepto de *hereje* en el sentido de no cristiano, no bautizado, que es como los santiagueños lo aplican a los chullpas. De este modo, los *chaka abuelos* estarían encarnando un grado de gentilidad que les alejaría de la condición humana, algo en perfecta consonancia con su consideración como alteridad terrible. En este sentido, *chaka* podría resultar una corrupción o deformación de *chacha,* antepasado longevo, que F. Carranza (2003: 46) equipara

a los *machus,* nombre que en algunas regiones de Perú se da a los gentiles. Esta interpretación cobrarán mayor sentido al hilo de la historia de los *chaka abuelos.*

> Yo le voy a contar del cuento del *Chaka abuelo,* que antes era de la fiesta del 25 de julio [Santiago Apóstol], así en Santiago como en Calcha[26].
>
> Dicen que venía una cholita por el camino que llamamos de Chakawasi. Entonces, como las seis y media o siete eran, ¿no? Ella pasaba, dice, con su wawa [= bebé] cargada, y ahí le ha *llamao* una abuela, la vieja. Que es muy tarde y te vamos a dar de cenar, quedate aquí. Y la señora se ha *quedao,* ¿no?, a dormir ahí. Entonces el esposo de la *chakabuela,* estaba perdido; no estaba siempre.
>
> Entonces, la señora, como a las nueve o nueve y media de la noche... «A por agua le voy mandar.» Ya la señora inconscientemente al pozo ha ido, y la abuela se lo había cambiado a su *wawa* con unas piedras de moler quinua. Había tapao a la *wawa* con manteles, y donde la *wawa,* piedras había metido, ¿no? Ya está. Mientras ahí seguían, a la señora la abuela le iba diciendo: «Tu *wawa* duerme tranquila, no llora». «Sí, sí, es muy tranquila», dice. Entonces, a esa hora de las diez, ya llegó la hora de la cena, dice. Habían cenado, y una sopa le había servido con un dedito con la uña de la *wawa.* «Esto está rico», había dicho la señora. Y la falsa *wawa* ahí seguía tranquila, claro.
>
> De este modo, ya como a las once u once y media, ya se van a descansar. Se entra al cuarto, ya se va a descansar. El niño seguía tranquilo, claro. Incluso lo habían *tapao,* las piedras habían *tapao.* La señora lo ha visto. «Ya, dejémoslo ahí, que si lo movemos se va a despertar.» La señora se fue a su cuarto. Aquella era una cueva grande[27].
>
> Así, de ese modo, como a las doce, la señora se puso a llorar, ¿no? Lo ha descubierto, y se puso a llorar. Pero no tenía por donde escapar.
>
> Después de un de repente, chás, llegó el abuelo, como una de la mañana o así. Con otra persona. Juntos seguramente comerían a las personas. Llegaron y juntaron leña ahí. Mucha leña. La chica estaba escu-

26 Calcha, comunidad próxima a Santiago en dirección sureste.

27 Los *chaka abuelos* vivirían entonces en una cueva, tal y como se apunta en los testimonios del profesor Jaime y de Justino Calcina.

chando. Mientras, la abuela les había *contao.* «Ya tenemos otra persona.» El abuelo había dicho «sí, pero de un ratito, que primero voy a descansar». Ya han quedado para matarle también a la chica, y de ahí las tres personas se marchan.

Entonces la chica había *escuchao.* No había dormido. Solo se había puesto a llorar no más. De adentro no salía. Llorar, llorar, no más. Y entonces, chás. De un de repente se le apareció alguien, que no sabía por dónde había entrado. Me parece que eran los ángeles, pero vete tú a saber. «Ni bien se abra la puerta, te vas», dice. «Ya», le dice la chica. De un de repente se abre la puerta, y la chica sale. Serían las dos y cuarto.

Y el abuelo se había levantado. Faltaba una hora o así para el día, y no se sentía nada. Todo todo estaba en silencio. Abre la puerta, pero ella se había *escapao.* Había *entrao* a liquidarle, pero no había nadie, sino todo en silencio. Avisa a la esposa, y salen tras ella.

Venían siempre, ¿no?, dicen que aquí donde... nosotros le llamamos *wayco* [= quebrada o torrentera]. Llegaba la chica. Ya casi clarecía. Y el abuelo venía, dice, llegando a la pampa, con su perro. A su perro lo había *enseñao:* «A esa chica la vas morder». Después, cerca de aquí, también aquí abajo, donde decimos el llano, llegó la chica y avisó a los vecinos. De ahí salieron avisados, ¿no? *«Chaka. Chaka abuelo. Chaka abuelo viene. Chaka, chaka.»* Y los vecinos salieron a esperarle a que llegara abajo. Tarijeña decimos ahí; Tarijeña, aquí arriba no más. Ahí habían ido a pescarle al *chaka abuelo,* parece. Pero no llegaba siempre. Sabían que no iba a llegar, y se habían ido a esperarle ahí arriba. Con danzas se han puesto a esperar. Ya se aparece el *chaka abuelo,* y ahí lo han *agarrao.* No ha *llegao* aquí a Santiago, porque había harta gente. Había harta gente, y lo han *agarrao.* Al *chaka abuelo* le han dicho: «Vamos a la casa, que vamos a vivir juntos. Cómo vas a vivir ahí abajo. Te vas a acostumbrar no más». No quería, dice. «No, no, tranquilos. Entonces, ¿mi esposa qué va a hacer?», decía. Entonces los que estaban se habían comprometido de traerla. «Vamos a la casa. Te vamos a traer a tu señora. Aquí van a vivir juntos. Ahí arriba hay un cuartico con corral chiquitito. Ahí pueden estar.» Ahí se lo habían hecho un cuarto; a él lo habían metido. A los dos, a él y a su señora. Le han traído llama; de Wachila, de Chakawasi se la han traído. A la llama han *soltao,* y la llama con sus coces, a la abuela ha *matao.* Y aquí arriba, al abuelo, más o menos cuentan que su casa se la habían hecho de pura piedra, y paja, y leña.

> De ahí que a la noche, cuando le abuelo estaba durmiendo, le han prendido fuego. Ya al día siguiente, todo estaba quemado. Así lo han enterrao. Tampoco nadie dice que lo hubieran enterrao así, y por ahí poco a poco se aparece otro día (Aurelio Valda, 31 años. Santiago, 2001).

Aurelio Valda es un hombre tranquilo, conserje y encargado de mantenimiento del Núcleo Educativo. Nunca quiso *saber* de los *costumbres,* las ofrendas, los cuentos, dice que por ser una persona joven y sin experiencia; no así del ciclo festivo y de los santos que hay en la iglesia, de lo que sí entiende, y bastante. Desde que empecé a tratarlo tuve la impresión de que sabe más de lo que dice, aunque intentar forzar con él según qué conversaciones siempre ha resultado estéril. De hecho, solo me contó esta historia de los *chaka abuelos* después enterarse de que su hija Norma y su esposa Crescencia Mullo (de 11 y 29 años respectivamente, ambas ya mencionadas más arriba) me habían ofrecido sendas versiones de la misma, seguro de que se habrían equivocado en el relato y de que el suyo era el bueno. Pese a no incluirlas en este trabajo —no aplicando este criterio, sino por ser menos detallistas—, en el análisis siguiente sí remarcaré las diferencias entre la versión de Aurelio y las otras dos; las tres versiones fueron registradas una misma tarde de septiembre de 2001, primero la de Norma, seguida de la de su madre —ambas prácticamente idénticas—, y por último la de Aurelio, que se unió a la reunión como una hora más tarde, cuando ya estábamos charlando de otras cosas.

Lo primero que llama la atención en la historia es la referencia a que los hechos relatados habrían ocurrido antes de la fiesta patronal de Santiago, fecha en la que la comunidad entera refuerza su cohesión y su identidad como tal en la ratificación de sentirse bajo el amparo del Apóstol. Frente a ese estrechamiento de los lazos comunitarios, una mujer sola con su bebé, que es apartada de la colectividad por «las mañitas», como matizaría Crescencia, de la chaka abuela. Con la excusa de ir a buscar agua,

la *chaka abuela* se deshace de la señora, y mientras tanto da muerte al bebé, que seguidamente cocina[28]. Descubierto el crimen, la señora rompe en llantos, aunque se encuentra sin escapatoria[29].

Entretanto hace acto de presencia en el relato el *chaka abuelo.* Según la versión de Aurelio, el *chaka abuelo* llega acompañado de otro personaje, junto a quien se pone a juntar mucha leña, es de suponer que para cocinar a la señora, pues, de acuerdo con la *chaka abuela,* habían previsto matarla. Sin embargo, salvo en este pasaje, el resto de la historia gira en torno al matrimonio de *chaka abuelos,* sin más menciones a este tercero. Por el contrario, las versiones de Norma y de Crescencia coinciden en señalar que el *chaka abuelo* llega solo y cargando con otra víctima: «llega el *chaka abuelo...* ¡un gente había soltao!» (Norma), «su esposo había *llegao,* el *chaka abuelo.* Había *llegao,* y otra gente había *botao,* otra gente muerte» (Crescencia).

En ese ínterin que pasa entre que llega el esposo y los chaka abuelos deciden matar a la señora, a esta se le aparece un intermediario salvador que la ayuda a escapar, figura recurrente en cuentos, fábulas y mitos: un ángel según Aurelio, un pajarito en las otras dos versiones. Poco antes del alba, los *chaka abuelos* descubren la huida de la señora, y salen a perseguirla. Sin embargo, ella ya había conseguido llegar a Santiago y dar aviso a los vecinos, que salen al encuentro del *chaka abuelo,* a quien esperan en el *wayco*[30] en medio

28 Venga nuevamente aquí a colación lo señalado anteriormente respecto de la simbología de este tipo de canibalismo dentro de una interpretación de la familia unida a la mesa como principio básico de cohesión social.

29 En el decir de Aurelio, la señora se encuentra sin escapatoria porque la cueva de los *chaka abuelos* era grande, pudiendo suponer que quizá también fuera laberíntica; según las versiones de su esposa y su hija, porque habría sido encerrada por la *chaka abuela* en una habitación para evitar su huida.

30 Adviértase cómo el principio y el final de la historia cuentan con un referente espacial preciso dentro del paisaje. Por un lado, una pampa a las afueras del pueblo, a medio camino entre Santiago y San Juan. Por otro, esa misma torrentera seca

de un ambiente festivo[31]. Lo reciben, y le proponen vivir en Santiago, a los que este se niega, escudándose en que no puede abandonar a su esposa; he aquí una muestra más de la antisociabilidad de los *chaka abuelos:* rehúsan vivir en comunidad, despreciando la hospitalidad de los comunarios —cómo no, por otra parte, en aquellos que se sirven de una falsa hospitalidad para atraer a sus víctimas—. Pero estos le convencen, llevando a la *chaka abuela* a vivir con él en Santiago y construyendo para ambos una casa y dotándoles de lo necesario para habitarla. Un nuevo hogar socializado que actúa en realidad como una jaula de oro destinada a convertirse en trampa mortal para los *chaka abuelos,* pues en ella habrán de encontrar la muerte.

Según las versiones de Norma y de Crescencia, los comunarios prenderían fuego a la nueva casa de los *chaka abuelos* durante la noche. De acuerdo con el relato de Aurelio, sin embargo, solo el *chaka abuelo* sería castigado de este modo, pues la *chaka abuela* moriría coceada por una llama que los propios vecinos le habían regalado. En cualquier caso, resulta significativo observar cómo la oposición Naturaleza-Cultura marca el destino final de estos personajes. El principio del fin de los *chaka abuelos* resulta de su cambio de hábitat, de la cueva en la pampa (morada salvaje) a la casa dentro del pueblo (hogar socializado). De igual modo, así como

a la que ya me he referido anteriormente como espacio salvaje que parte en dos el pueblo y que supone además un espacio liminal en relación con los chullpas. Una torrentera, por otra parte, que en aquel tiempo en que habrían ocurrido estos acontecimientos debió constituir el límite del pueblo, antes de la expansión del Pueblo Nuevo.

31 «Con danzas se han puesto a esperar», dice Aurelio; danzas que pueden interpretarse dentro del ambiente festivo que reinaría en la comunidad con motivo de la fiesta patronal. Pero también, danzas para crear un ambiente de amabilidad que no haga sospechar al *chaka abuelo* del final que los vecinos le tienen reservado. Y danzas simplemente como antídoto al miedo, como un regocijo liberador de las tensiones, limitado al espacio-tiempo de la fiesta (González, 2007: 24).

los *chaka abuelos* se comen a la gente guisada, así van a morir ellos mismos al ser cocinados, pues en estos términos metafóricos podría entenderse el hecho de que los comunarios prendieran fuego a la casa con ellos dentro. Una muerte a través del fuego que recuerda al trágico final de la bruja-Mama Huaca del «Cuento de la abuela bruja», donde la metáfora de morir cocinada resulta más evidente en tanto que los tres hermanos, después de capturarla, la metieron al horno y atizaron bien de leña; lo mismo en dos de las versiones de la Mama Huaca recogidas por M. Gutiérrez (1988: 190-191), donde los niños hacen caer a la bruja dentro de la misma marmita que ella estaba preparando para guisarles. Una forma de justicia comunitaria aplicada a través del fuego que recuerda también al modo de acabar con los *kharisiris* o *lik'ichiris* del altiplano aymara boliviano (de manera laxa, degollador-sacamantecas) (Castellón, 1997: 11; Fernández, 2008: 82; Kapsoli, 1991: 34; Wachtel, 1997: 81), aventadas luego sus cenizas en todas direcciones a fin de negar a este ser terrible la posibilidad de acceder al mundo de los muertos[32]. He aquí una aparente contrariedad epistemológica con la descripción que Aurelio hace del fin del *chaka abuelo.* Se supone que al *chaka abuelo* lo queman vivo dentro de su nueva casa, sacándole así violentamente de la vida social de la comunidad y negándole todo derecho a pasar a la eternidad, razón por la cual resultaría imposible su retorno en el futuro, tal y como, en cambio, insinúa mi interlocutor al final de su relato. Pero matizo lo de aparente contrariedad porque con este comentario Aurelio

32 Dentro del «pensamiento andino», el cuerpo del difunto debe permanecer íntegro a fin de permitir a este su paso al mundo de los muertos (Gil, 2002: 66-67, 78). De ahí, por ejemplo, que el Inca Atahualpa, en el último momento, accediera a ser bautizado, para evitar la pena de muerte en la hoguera, prometiendo a los suyos su regreso en forma de serpiente solar que vengaría la afrenta que en ese momento los españoles estaban cometiendo contra su pueblo *(v.gr.* Cieza de León [1553, Lib. LIV], 1986: 188; Pizarro [1571], 1978: 69-70).

logró lo que quizá se persigue con la historia de los *chaka abuelos:* meter miedo; su hijo Rober (7 años), estaba sentado a su lado, muy atento a la narración de su padre, y en este preciso momento dio un respingo y preguntó con cara asustada «¿Sí?».

Por otra parte, también en la muerte de la *chaka abuela* coceada por una llama se expresa la supremacía de la Cultura sobre la Naturaleza: un animal domesticado (culturizado) acabando con una entidad terrible salvaje.

En cualquier caso, los *chaka abuelos* encarnarían al afuerino antisocial, que mata salvajemente y devora su carne humana, que muere violentamente cuando es obligado a vivir en sociedad. Moralejas: 1.º) que aquel que vive al margen de la colectividad resulta potencialmente peligroso; 2.º) que la comunidad unida puede hacer frente a los peligros que llegan de fuera, y 3.º) que para controlar al forastero, a pesar de los recelos que este pueda suscitar entre los vecinos, hay que intentar integrarlo lo antes posible a la vida social de la comunidad —como, de hecho, ocurre con los miembros del cuerpo docente del Núcleo Educativo, o como mismamente ocurrió conmigo al llegar a Santiago por vez primera.

Consideraciones finales

Ni que decir tiene que el miedo acompaña al ser humano en su devenir histórico y cultural, entablando con él un diálogo permanente; es protagonista constante en las historias de vida y, de un modo u otro, más o menos velado, se muestra omnipresente en la vida cotidiana, más todavía en épocas de crisis. Para vivir en sociedad hay que acatar unas normas de conducta que canalicen nuestros impulsos y nuestras emociones. Su aprendizaje, la mayor parte de las veces, y sobre todo durante la infancia, va ligado al aprendizaje de determinados miedos. Miedos que se aprenden por condicionamiento, por experiencia directa, por imitación y/o por transmisión de información y asimilación de mensajes alarmantes.

Es por ello que el abanico de miedos es infinito, multiplicándose por la manipulación de determinados resortes de nuestro inconsciente bajo según qué circunstancias (González, 2007: 12-13, 198 y ss.; Marina, 2006: 101-103). Por lo mismo, los miedos resultan tan maleables, tan mutables.

Pudiera darse el caso de que la fuente de un miedo fuera neutralizada por completo, pero en el subconsciente colectivo siempre va a permanecer vivo un poso, generalmente impreso en los espacios de la Memoria. Por eso, aunque aparentemente los santiagueños hayan apagado el miedo a los *chullpas,* mantienen ciertos comportamientos que denotan dicho rescoldo: el respeto a las ruinas arqueológicas y el miedo de los padres a que sus hijos jueguen en el *wayco.* En el primer caso, el miedo a poder contraer la enfermedad de la chullpa por hurgar en las ruinas a la busca de objetos antiguos ha sido desplazado por una preocupación por mantener intacto un registro arqueológico que se piensa atraerá al turismo, que a su vez devendrá en progreso para la comunidad. En el segundo caso, la incertidumbre ante la posibilidad de que en el *wayco* aparezcan restos arqueológicos queda disimulada por el temor a que los niños sufran algún accidente en el basurero. Sea por las razones que sean, el miedo sigue ejerciendo su influencia sobre estos espacios considerados salvajes en el entorno inmediato del pueblo.

Algo similar ocurriría con el traslado del espacio de actuación del *condenado,* que antes se mantenía más allá de Agua de Castilla, pero que ahora parece haber cruzado el río aproximándose a Santiago y transformando en espacio del miedo dos entornos que antes no lo eran: el complejo del cementerio y el campo de fútbol, y el descampado de detrás de la iglesia. Causa o consecuencia de ello, la propia figura del condenado también ha mutado, acercándose a la idea del alma en pena o el muerto viviente, algo en lo que, sin duda, la ficción cinematográfica y eso que podría llamarse «tétrico folklore de cementerios» han ejercido cierta responsabilidad.

En parte diferente es el caso de los *chaka abuelos,* entidades terribles que resultan más difíciles de negar o de disfrazar en tanto que su recuerdo se halla espacialmente impreso dentro del propio casco urbano. Afuerinos antisociales, habitaron en la pampa, sí, en el paraje *Chakawasi,* que les toma prestado el nombre. Sin embargo, a diferencia del caso de los chullpas o del condenado, la propia comunidad los llevó a vivir entre ellos, por más que lo hiciera para poder controlarlos hasta el momento oportuno de darles muerte. Y la huella de ese crimen permanece: una mancha de tierra oscura un poco más allá del *wayco,* dicen —aunque a mí, la verdad, siempre me ha costado reconocer este cambio en el color del terreno—, cerca de las últimas casas del pueblo hacia el Oeste, aún dentro de los límites urbanos. Por eso quizá sean la entidad terrible que los santiagueños niegan con mayor énfasis y a la que tratan de alejar lo más posible de Santiago. No es ya que los *chaka abuelos* supongan una amenaza para quien anda solo y de noche por los caminos, sino que en caso de que algún día resurgieran de sus cenizas —como apunta el final del relato de Aurelio Valda—, lo harían dentro de la propia comunidad, dentro del que se supone un espacio seguro donde sus miembros no tienen nada que temer y se encuentran a salvo de la amenaza de estas entidades terribles.

Recopilando testimonios orales y gráficos, he pretendido en estas páginas delinear el espacio social de la comunidad de Santiago a partir de la ubicación de sus miedos, esbozando para ello una etnografía de las entidades terribles que asedian a este pueblo. Unos espacios del miedo móviles y unas entidades terribles mutables que no hacen sino dejar constancia de que el ser humano nunca terminará de encontrarse seguro en su mundo, presa de un círculo vicioso donde los miedos vencidos son pronto reemplazados por nuevos miedos a vencer. Como seres humanos, por más que nos empeñemos en ello, nunca alcanzaremos a dominar la totalidad del mundo que nos rodea, y eso, por más que nos cueste asumirlo, por más que intentemos negarlo, disfrazarlo, reprimirlo, desplazarlo o proyectarlo, nos aterra.

Bibliografía

Amades, Juan (1957). «Los ogros infantiles». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* XIII(3): 254-285.

Arguedas, José María (1953). «Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción». *Folklore Americano,* I: 101-293.

— (1960-1961). «Cuentos religiosos-mágicos quechuas de Lucamarca». *Folklore Americano,* 8-9: 142-216.

Bernand, Camen (Carmen Muñoz-Bernand) (1986). *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig.* Abya-Yala, Quito.

Bettelheim, Bruno (1977) [1975]. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas.* Crítica, Barcelona.

Carranza Romero, Francisco (2003). *Diccionario quechua ancashino-castellano.* Iberoamericana-Vervuert, Madrid.

Castellón, Iván (1997). *Abril es tiempo de kharisiris. Campesinos y médicos en comunidades Andino-Quechuas.* Editorial Serrano, Cochabamba.

Cieza de León, Pedro [1553] (1984). *La crónica del Perú* (M. Ballesteros, ed.). Crónicas de América 4. Historia 16, Madrid.

Delumeau, Jean (1989) [1978]. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada.* Taurus, Madrid.

Díaz G. Viana, Luis (2003). *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Fernández Juárez, Gerardo (1998). «Todos Santos: Todos almas». *Revista Andina,* 31: 139-159.

— (2008). *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia.* Abya-Yala y centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), Quito.

Gil García, Francisco M. (2002). «Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. (Una discusión orientada al manejo del Tiempo y el Espacio)». *Anales del Museo de América,* 10: 59-83.

— (2005). «Batallas del pasado en tiempo presente: "guerra antigua", civilización y pensamiento local en Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)». *Bulletin del IFEA,* 34(1): 1-24.

Gil García, Francisco M. (2006a). «La parte por el todo, ya nunca más y así siempre. Memoria, ética e identidad en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia), o de cómo un sacrificio obstruye el resurgir económico». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos,* 6. http://nuevomundo.revues.org/document1931.htlm (puesto en línea 16.03.2006).

— (2006b). «Cuando vengan los turistas... Ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)». *Textos Antropológicos,* 15(2): 197-228. La Paz.

— (2007a). «Las ruinas, la iglesia, la mina. Identidad local y construcción del discurso histórico de una comunidad del Altiplano de Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)». En *Actas del XI Congreso Internacional de la Sociedad Española de Americanistas (Murcia, 7-10 de septiembre de 2004):* 663-676. Sociedad Española de Americanistas, Universidad de Murcia, Murcia.

— (2007b). «Expropiando el pasado para la construcción del presente. Discurso histórico e identidad en una comunidad del Altiplano de Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos,* 7. http://nuevomundo.revues.org/document3662.html (puesto en línea 09.03.2007).

— (2008). «A la sombra de los *mallkus.* Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)». *Revista Española de Antropología Americana,* 38(1): 217-238.

— [en prensa]. «Cuando los ideales de progreso se impusieron al miedo. Modernidad, arqueología, turismo y transformaciones del pensamiento local en torno a las ruinas (Nor Lípez, Potosí, Bolivia)», en Gil García, Francisco M. (comp.), *Espacios del miedo y etnografía de lo fantástico en las fronteras amerindias de la globalización* [Memorial del Simposio ANT-17 del 52 Congreso Internacional de Americanistas. Sevilla, julio de 2006]. Abya-Yala, Quito.

González Duro, Enrique (2007). *Biografía del miedo. Los temores en la sociedad contemporánea.* Debate, Barcelona.

Gutiérrez Estévez, Manuel (1988). «Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca», en Gutiérrez Estévez, Manuel (comp.), *Mito y ritual en América,* pp. 286-323. Alhambra, Madrid.

Herrero, Joaquín, y Sánchez de Lozada, Federico (1983). *Diccionario quechua. Estructura semántica del quechua cochabambino contemporáneo.* Centro de Estudios Filológicos de Cochabamba, Cochabamba.

Kapsoli, Wilfredo (1991). «Los *pistachos:* degolladores degollados». *Bulletin*

de l'Institut Français d'Études Andines, 20(1): 61-77.

Marina, José Antonio (2006). *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía.* Anagrama, Barcelona.

MUSEF (Museo Nacional de Etnografía y Folklore) (2004). *Todos Santos. Xiwatanakan Urupa.* Catálogo de la exposición. MUSEF, La Paz.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1973). *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú).* Retablo de Papel e Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación, Lima.

— (1986). «Imperfecciones, demonios y héroes andinos». *Antropológica,* 4: 191-224.

Pizarro, Pedro [1571] (1978). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Rivera Andía, Juan Javier (2006). «Mitología en los Andes», en Ortiz Rescaniere, Alejandro (ed.), *Mitologías Amerindias,* pp. 129-176. Trotta, Madrid.

— (2008). «Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario». *Revista Española de Antropología Americana,* 38(1): 191-215.

Rivière, Gilles (1991). *«Lik'ichiri y Kharisiri...* A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines,* 20(1): 23-40.

Salazar-Soler, Carmen (1991). «El *pishtaku* entre los campesinos y los mineros de Huancavelica». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines,* 20(1): 7-22.

Spedding, Alison (1993). «Semiótica de la cocina paceña o "esas porquerías que se hacen pasar por comida". (Un bosquejo inicial)». *Revista UNITAS,* 10: 51-64.

Wachtel, Nathan (1997) [1992]. *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya.* Fondo de Cultura Económica, México.

Representaciones enraizadas y vivencias cotidianas: las dos vertientes del miedo al gitano en Toledo

Alvar Jones Sánchez
Universidad de Castilla-La Mancha

Cuando se me sugirió la posibilidad de redactar estas líneas acerca del miedo al gitano, no estaba seguro de poderlas llevar a cabo. En realidad, mi labor etnográfica se había centrado esencialmente en asuntos identitarios entre colectivos gitanos toledanos convertidos al pentecostalismo. Sin embargo, y pensándolo bien, la acepción negativa del gitano, la hostilidad latente o manifiesta hacia él, no deja de ser un tema transversal que, desde mi punto de vista condiciona todo aquello que afecta a esta minoría étnica. Su autorepresentación y organización interna están profundamente vinculadas, antes como ahora, a las relaciones que mantiene con una alteridad mayoritaria y a menudo hostil, y resultan por consiguiente palpables para todo aquel que haya trabajado con ellos.

El racismo hacia los gitanos ya no se manifiesta con la inteligibilidad pública de la que ha gozado a lo largo de la historia. Son pocos quienes todavía expresan abiertamente su rechazo hacia ellos. En este sentido, las entrevistas académicas constituyen un marco poco adecuado para desvelar las entrañas de un sentimiento a menudo disimulado, cuya manifestación queda sujeta a cierta cau-

tela y pasa preferiblemente a ser expresado en ámbitos de confianza. No significa por lo tanto que este sentimiento no exista, sino que, sometido a una escala de valores oficialmente antirracista, es necesariamente reformulado. Aún así, palabras y gestos, soportes privilegiados de la representación, muestran con contundencia el lugar del gitano en el ideario español.

La percepción del gitano como un peligro para la propiedad y para la integridad física ha sido recurrente a lo largo de la historia, y sigue muy difundida todavía[1]. Presente o ausente, real o imaginaria, la alteridad gitana es permanentemente percibida como una amenaza. De su cuello siempre cuelga la sospecha. De primeras imperan las dudas y las distancias. «No son de fiar» se dice, alegando que, por supuesto, no se trata de racismo, sino de un pragmatismo prudencial, porque «con ellos nunca se sabe». Y es que en realidad, el miedo se cobija allí donde no hay confianza.

Existe un rechazo cautelar, un «por si acaso» previo a cualquier intercambio con gitanos. Proliferan a la vez discursos ambiguos y polifacéticos asaltados de *«sí pero…»,* «yo no soy racista *pero…»,* «algunos intentan integrarse *pero* la mayoría…»; discursos que se muestran como el *prêt-a-penser* de la cuestión gitana y que se definen a sí mismos como moderados y antirracistas. Sentimientos y resentimientos acerca del gitano que gozan incluso de cierto consenso social, lo que dificulta considerablemente la visibilidad de la actitud discriminante, que no es percibida como tal, sino como una precaución razonable y necesaria. En realidad, son estos los sustentos ideológicos actuales del racismo hacia el gitano, aquellos que propician distancias y comportamientos recelosos. Se ajustan a los tópicos más difundidos, hacen resaltar el profundo desconocimiento que reina acerca de ellos y, a menudo, condicionan la aceptación de la diferencia a la desaparición de la misma: «Yo estoy a favor que se integren, *pero* tienen que cambiar…».

1 Rizo López, 1999: 117.

El presente texto constituye una agrupación de pequeñas intuiciones acerca de la *elección* del gitano como objeto de temor. Recurriendo a conversaciones informales, a contextos locales y a su correspondiente seguimiento mediático, atendiendo también a ciertos aspectos de la cultura psicológica de la sociedad mayoritaria, nos proponemos indagar en las necesidades simbólicas que llevan constantemente a identificarle como la encarnación del peligro.

Para llevar a cabo esta reflexión, nos detendremos primero en contextos locales en que cristalizan las ansiedades, los miedos e inseguridades asociadas a los gitanos, y que tienden a transformarse en el sustento ilustrativo de la cuestión gitana en un determinado lugar. En Toledo por ejemplo, «las 48 viviendas sociales» del polígono, y el asentamiento chabolista del Cerro de los Palos, desempeñan este papel en las conversaciones «sobre» gitanos, como si ambos lugares ilustrasen a la perfección el día a día de cualquier gitano y las supuestas consecuencias que acarrean su proximidad.

Partiendo de las representaciones generadas en torno a estas zonas, trataremos de mostrar cómo en realidad, estos discursos tienden a desvincularse por completo de la situación local de la que pretenden surgir. Más allá de la experiencia subjetiva, los referentes simbólicos para pensar el gitano se enmarcan en un imaginario colectivo históricamente constituido, en el que movido por un instinto rebelde o/y salvaje, el gitano se resiste a acatar las normas del pacto social.

«Las 48»: De la convivencia problemática a la generalización del prejuicio

El gitano es generalmente percibido por los daños que pueda causar, raras veces por lo contrario. La costumbre, dicen algunos; los falsos tópicos, también. La complejidad del asunto viene reforzada en Toledo, como en otras ciudades españolas, por la permanencia de zonas urbanas deprimidas con alta incidencia gitana, que

reúnen todas las variables de la exclusión social. El vecindario, tanto payo como gitano, está abocado a una cohabitación complicada, plagada de incidentes cotidianos que alimentan inevitablemente la fantasía acerca de la minoría. La urbanización de «las 48 viviendas sociales» (generalmente llamadas «Las 48» o la «L»), situada en el barrio toledano de Santa Maria de Benquerencia, reúne estas características.

La construcción a principios de la década de 1980 de numerosas viviendas de protección oficial convirtió el barrio de Santa María de Benquerencia en la zona urbana con mayor presencia gitana de la ciudad. La mayoría de estas familias están afincadas en Toledo desde hace varias generaciones, y gozan, por lo tanto, de un amplio grado de integración social y laboral. No son objeto aparente de discriminación; sus voces se mezclan a las de cualquier toledano en los bares, y sus hijos son compañeros de clase y de juego de los demás niños del barrio.

Como a menudo ocurre, los problemas de convivencia que afectan a ciertas zonas del barrio están relacionados con colectivos de reciente implantación. La irrupción de nuevas familias de etnia gitana en «Las 48» marcó para muchos vecinos un antes y después. Estos alojamientos de protección oficial fueron edificados a finales de los ochenta. Esencialmente rodeados de terrenos sin construir, son los últimos edificios de la ciudad. Los problemas de convivencia entre payos y gitanos existieron desde el inicio, por lo que algunas familias beneficiarias de las adjudicaciones abandonaron los bloques. Pero la situación empeoró verdaderamente cuando otras familias gitanas ocuparon ilegalmente los apartamentos vacíos.

Tras varios años de inmobilismo, las autoridades locales han llevado a cabo entre 2002 y 2006 el realojo sistemático de las 26 familias que residían allí ilegalmente. Estos esfuerzos se han visto frustrados por la nueva ocupación de las viviendas por otras familias de etnia gitana. Algunas de ellas se caracterizan por un largo recorrido en ámbitos marginales, muestran claras faltas de aptitud

para integrarse en el tejido sociocultural urbano, y protagonizan tipos de delitos anteriormente escasos o inexistentes en el barrio: robos, agresiones o quema de coches. Estos últimos años, el deterioro de las instalaciones y de las condiciones de higiene, se ha incrementado de forma notable. Los conflictos entre los gitanos y los payos, así como entre los gitanos asentados legalmente y los que no, también se han multiplicado. Residentes, vecinos y trabajadores sociales destacan lo insostenible de la situación actual.

Existe desde hace varios años una amplia movilización vecinal en relación con el asunto. La protesta surge de la exasperación, y trata de implicar una Administración, a menudo tachada de negligente y de incompetente[2]. Estos colectivos surgidos de la sociedad civil disponen hoy de la cobertura mediática necesaria para dar a conocer su perspectiva de la situación, y han ejercido sin lugar a duda una influencia importante en la implicación de las autoridades en el asunto a lo largo de estos últimos años. Las alternativas que se barajan actualmente desde estos círculos contemplan el desalojo y la posterior destrucción de «Las 48», como única alternativa viable para la «pacificación» del barrio.

Se puede considerar que tales manifestaciones vecinales entran en la lógica de las cosas y que no se trata de racismo, ya que los inte-

2 El inmovilismo de las Administraciones locales a lo largo de todos estos años ha favorecido el enquistamiento de la situación. Representantes del Ayuntamiento de Toledo nos han asegurado que no ha habido falta de voluntad, sino más bien discrepancias entre las autoridades provinciales, hasta hace poco del PP, y autonómicas, tradicionalmente del PSOE. Esta situación habría dificultado considerablemente cualquier toma de decisión. Sin embargo, desde que los pisos han sido nuevamente ocupados a lo largo del año 2007, y a pesar de que ambas administraciones compartan actualmente los mismos colores políticos (PSOE), todos los observadores coinciden en el hecho de que la situación nunca había sido peor. Tanto el Ayuntamiento como la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha retrasan constantemente el anuncio de una línea concreta de actuación (el último plazo anunciado corresponde a julio del 2008).

reses se vinculan a una situación local, a un «nosotros» reducido, que sufre a diario la degradación e inseguridad del barrio. Las lógicas simbólicas no siempre precisan altos grados de conciencia. La experimentación de sentimientos compartidos fundamenta la identidad colectiva. A través de la identificación del intruso, el barrio recupera una unidad simbólica, frente a la contaminación/invasión de un territorio que los vecinos viven y sienten como propio.

Por otra parte, y sobre todo, el arraigo local no impide la identificación del Otro en términos fantasmagóricos e imaginarios. Se propagan mensajes genéricos, lógicas simbólicas más amplias con importantes repercusiones mediáticas, que dan pie a pensar el conjunto a partir de situaciones locales. Cuando se habla de los problemas de «Las 48» no sólo se hace referencia a los habitantes de la urbanización, ni tan siquiera a los gitanos que residen allí, sino a los gitanos en general. Para muchos toledanos, «Las 48» ilustra la naturaleza salvaje de los gitanos, y su incapacidad de vivir como «personas civilizadas». La falta de higiene, los destrozos, las intimidaciones y altercados que afectan la zona a diario, son considerados como inherentes al modo de vida tradicional gitano. El problema reside en que el día a día de los vecinos da pie a una profunda confusión entre cultura gitana, de la que en realidad pocos saben, y cultura de la marginación[3].

Existen en Toledo diferentes colectivos gitanos, con diversos niveles de integración social y laboral y, por lo tanto, con diferentes niveles de visibilidad. Son, sin embargo, los colectivos más marginados y sujetos a altos grados de pauperismo, ínfima minoría en Toledo, a los que se recurre habitualmente para pensar el conjunto. En este sentido, «Las 48» se han convertido en el escaparate de la cuestión gitana en Toledo.

Las muestras de racismo desbordan las relaciones conflictivas de un lugar determinado. El *ser gitano* se convierte en la dimen-

3 San Román, 1994: 237.

La urbanización de «Las 48»

sión esencial para abordar los problemas de convivencia entre unos y otros, disimulando verdaderas cuestiones de fondo ligadas a la marginalidad, la exclusión, la pobreza, y que vienen condicionadas por niveles formativos deficientes, escasas posibilidades de inserción socio-laboral y acceso a la vivienda. La situación actual de la zona propicia inevitablemente la reproducción de todos estos factores. Los trabajadores sociales aseguran, en este sentido, que las 26 familias de «Las 48» realojadas en el mismo barrio de Santa María de Benquerencia muestran, fuera de ese entorno, una evolución muy favorable. Fuera de ese marco, comentan, algunos comportamientos «problemáticos» de los jóvenes en cuanto a la convivencia han desaparecido sin más[4].

4 Estas familias siguen, sin embargo, excesivamente dependientes a nivel económico de las ayudas de las Administraciones locales.

Una obra en los alrededores de Toledo

De la mano del gitano siempre van ligados discursos acerca de la inseguridad ciudadana. La proliferación de pancartas en las obras públicas anunciando una supuesta «vigilancia gitana», elevadas como auténticas amenazas disuasivas, ilustra con rotundidad la posición del gitano en el imaginario colectivo español. Impetuoso, quebrantador del orden por excelencia, recalcitrante y reincidente atemporal, allí donde se juntan surge la discordia. Quien examine la prensa de nuestra provincia rápidamente comprobará que esta inquietud es ampliamente respaldada por los medios de comunicación locales, quienes tienden a abordar los asuntos relativos a la minoría desde una perspectiva monotemática, incidiendo en muertes violentas, rencillas familiares, agresiones y robos, ocupaciones ilegales de terrenos, y, a veces, reuniones y seminarios de ámbito local o nacional que tratan de dar respuestas al «problema gitano».

Se alega con frecuencia la escasa preparación de los gitanos para la convivencia con los payos, o su rechazo a ocupar una verdadera vivienda[5], como si de un lugar común se tratara. Sin embargo, la realidad es otra: estadísticamente, y a contrapelo de los tópicos más difundidos, el gitano no es más peligroso. La mayoría de los gitanos que vive en nuestra región (cerca de 22.000) son simplemente ciudadanos castellano-manchegos sin marca distintiva alguna. Los incidentes producidos por una minoría poco representativa del conjunto alimentan un imaginario que supera con creces la realidad. En este sentido, son muchos los gitanos que dicen sufrir del prejuicio que otros han generado.

Más allá de la experiencia subjetiva

El Cerro de los Palos es un pequeño asentamiento chabolista de un centenar de personas, situado en las afueras de Toledo. La gran mayoría de sus habitantes pertenecen a una sola familia extensa de gitanos extremeños. No tienen vecindario alguno y, exceptuando las necesarias transacciones vinculadas a la venta ambulante, al chatarreo, y las visitas de los trabajadores sociales, mantienen escasas relaciones fuera de la comunidad. La vista esperpéntica que ofrece el Cerro de los Palos desde la carretera, caótico, abarrotado de montículos de chatarra, participa y propicia esa idea sumamente negativa que de los gitanos y de ellos en particular se hacen los toledanos. Uno descubre, al penetrar en el recinto, que, en realidad, y de forma extremadamente ordenada, cada montículo pertenece a un chatarrero, lo que permite calibrar la gran cantidad de personas que recurren a este medio de subsistencia. Recuerdo la sensación de sorpresa que me trastornó la primera vez que entré en el Cerro: uno no se espera que una chabola, con todas las connotaciones negativas que arrastra el término, fuese un lugar limpio, cui-

5 Montes Mieza, 1994: 157.

Una chabola del Cerro de los Palos

dado, incluso entrañable y acogedor. A fin de cuentas, respondía sencillamente a las características de un hogar.

Antes de mis primeros contactos con la comunidad gitana del Cerro de los Palos, recibí numerosas advertencias por parte de quienes evidentemente nunca habían estado allí. Aludían a la alta probabilidad que tendría de ser agredido, despojado de mis pertenencias, o incluso envuelto en turbios asuntos ligados al tráfico de droga. Rápidamente descubrí que, más allá de la humilde y espontánea hospitalidad con la que fui recibido, los gitanos del Cerro de los Palos se dedican exclusivamente al chatarreo y a la venta ambulante. Por otra parte, su fe evangélica les llevó, durante mi estancia, a expulsar a la única familia que se dedicaba a la venta de estupefacientes.

Durante mi primer trabajo de campo en el Cerro de los Palos en el 2003, la sala de fiestas contigua al asentamiento carecía de máquina de tabaco para evitar el paso de los gitanos por el esta-

blecimiento. Los responsables explicaban sin tapujos que ahuyentarían a la clientela. Ignoraban, probablemente, que la mayoría de aquellos gitanos eran evangélicos y que, por lo tanto, ni fumaban ni bebían….

Miradas recelosas y demarcación de distancias marcan el cotidiano de muchos gitanos. Las estrategias de segregación espacial son recurrentes, y no solo abarcan las conductas individuales, sino que también se ven reflejadas en iniciativas colectivas. En definitiva, nadie es racista, pero del gitano todos sospechan.

En 1995, por ejemplo, en el barrio de Santa María de Benquerencia, una comunidad de vecinos de 200 personas se opuso con firmeza a la construcción de 99 viviendas sociales, argumentando que en ellas se alojaría a gitanos y a otra gente indeseable. El realojo de una familia de gitanos es raramente observado con buenos ojos por la comunidad de vecinos. Cualquier incidente, una ventana rota, el robo de una bicicleta, les es imputado de oficio.

Una familia sin niños pequeños recientemente realojada en el barrio de Santa María de Benquerencia fue acusada de tirar pañales a las basuras. Se nos asegura desde los Servicios Sociales del Ayuntamiento que otra de las familias realojadas de «Las 48» se puso en contacto con ellos para saber lo que debían hacer con una cadena de oro que un vecino había depositado en su buzón; ¿para tentarles quizá? En otra comunidad de vecinos del casco histórico, una familia gitana propietaria, en este caso, de su vivienda, comenta resignada las constantes embestidas de la comunidad de vecinos para desahuciarles. En la última junta de vecinos se vieron «acusados» de haber decorado el patio del edificio con plantas, considerando que su riego dañaba las instalaciones; hecho curioso tratándose de un patio abierto en el que llueve a menudo a lo largo del año…

Todos estos casos ponen de manifiesto las resistencias a aceptar a aquellos previamente estigmatizados como indeseables. Ponen de relieve los *a priori* negativos prejuicios que pesan sobre cualquier gitana o gitano, y las dificultades a las que se enfrentan en la mayor

Montones de chatarra en el Cerro de los Palos

parte de sus interacciones interétnicas. No son considerados como ciudadanos legítimos ni normales[6]. Se da por sentado que, inevitablemente, tarde o temprano, serán los causantes de algún problema. Se apela, por lo tanto, a la necesaria separación física entre modos de vida supuestamente incompatibles[7]. No se percibe que, mientras tanto, quienes señalan a los gitanos como potencialmente peligrosos, son precisamente los primeros en ejercer algún tipo de violencia simbólica sobre ellos.

6 Lagunas, 2006.

7 Esta ideología ha condicionado las políticas de realojamiento a lo largo de los años 1960/1970, que llevó a la concentración de los gitanos en barrios periféricos de las grandes ciudades. De este modo aparecieron los ya históricos barrios de gitanos (Haza Grande y Zaidín, en Granada; Las 3.000, en Sevilla; La Celsa, en Madrid, o La Perona, en Barcelona), que obligaban a vivir, a veces, por separados a miembros de un mismo linaje, y otras, a vivir junto a linajes en conflicto y a competir por los mismos recursos, generando un contexto de tensión propicio para las peleas y reyertas (Pérez Casas, 1982: 1).

Los sentimientos hacia el gitano están hasta cierto punto ligados a las posiciones e intereses sociales. Varían las distancias y los grados de temor. Los conflictos con más visibilidad son los que provocan amplias movilizaciones sociales, e involucran a vecinos y comerciantes en zonas urbanas en defensa del territorio. Sin embargo, observamos cómo en el caso de los gitanos del Cerro, los discursos y actitudes frente a ellos no vienen dictados por experiencias propias e intereses específicos. Son más bien el reflejo de un ideario colectivo en el que los gitanos chabolistas del Cerro, de tez oscura y atuendo característico, se funden con los tópicos más arraigados.

El gitano *frente* al orden establecido

El imaginario es un sistema de representaciones conscientes e inconscientes, no solo conformado por la experiencia individual, sino también arraigado en un fondo cultural y mitológico común. El gitano *es pensado* a partir de categorías construidas. En este sentido, el miedo al gitano pocas veces se fundamenta exclusivamente en experiencias propias y en hechos verificables. No tiene verdaderamente por objeto al gitano, sino a todo aquello que representa. Desde la perspectiva aquí desarrollada, parte del ensañamiento hacia los gitanos responde al esfuerzo permanente por nombrar y prevenir temores con los que se les asocia, pero con los que sin embargo no siempre están relacionados. Las acusaciones de antropofagia y robos de niños del siglo XVII son un buen ejemplo de ello, pues tienen muchísimo más de fantasía que de realidad[8].

Siguiendo a Flores, la imagen del gitano es una «figura comodín», cuya utilidad en el imaginario colectivo viene conformada por necesidades simbólicas ajenas a la minoría. A veces ladrón, otras rebelde, propenso al crimen y a la violencia, o bien apasionado y

8 Sánchez Ortega, 1994: 29.

amante de la libertad. Repulsión, atracción, compasión, los sentimientos que despiertan son ambiguos y contradictorios. Si bien tratamos aquí de la «elección» del gitano como encarnación de fobias y de paranoias payas, la imagen poético-romántica también participa de la recreación imaginaria. De un modo u otro, se trate del buen salvaje o del salvaje feroz, permanece salvaje[9], referente privilegiado para pensar en lo extraño[10].

Los miedos y percepciones de la alteridad son variables y multifacéticos. Los discursos generados en torno a un emigrante magrebí, a uno africano, o a los gitanos, si bien comparten similitudes, no recurren a los mismos mecanismos discursivos. Numerosos trabajos nacidos de la psicología social o de la sociología muestran, sin equivoco, la versatilidad y multiplicidad del racismo en España. Dichos trabajos suelen basarse en cuestionarios anónimos, y desvelan que la etnia gitana sigue siendo la minoría peor valorada de nuestro país[11]. La fobia del gitano se fragua en un telar complejo, en el que interviene indudablemente la referencia del exogrupo para valorar el propio; situaciones locales, pues, como toda construcción social, los miedos se alimentan del cotidiano; pero, más allá, los sentimientos respecto al gitano desbordan por completo la propia experiencia subjetiva. Revelan más bien de una patología crónica que toma arraigo en lo más hondo de la memoria colectiva.

Los gitanos llegaron a la península a lo largo del siglo XV. Recibieron en un principio una acogida bastante favorable, pero muy pronto se vieron acusados de todas las desviaciones posibles e imaginables. Disponían de sus propias leyes y autoridades, y mostraban poco apego a las tradiciones cristianas. Todo ello les convertía en sospechosos ideales de todos los crímenes perpetrados en el país. Ya a finales del siglo XV se vieron acusados de hurtos y mal-

9 Lagunas, 2006.
10 Flores, 1996: 180.
11 Gómez-Berrocal y Moya, 1999, 2000.

tratos, de brujería, de asociación de malhechores, así como de practicar extrañas costumbres contrarias a los preceptos de la Iglesia[12].

Es innegable que algunos se dedicaron al hurto y al pillaje; eran, sin embargo, actividades minoritarias. La constante asociación de los gitanos con el robo y con el engaño en la época medieval y renacentista, extensamente ilustrada en la literatura cervantina por ejemplo, poco tiene que ver con los datos de los que hoy disponemos. Los procesos de los que tenemos constancia, por ejemplo, estaban sobre todo relacionados con sus trajes, con el uso de su lengua, con los oficios que desempeñaban, con el viajar en grupo o con el ser acusado de vagancia, «todo lo cual les había estado prohibido mediante distintas pragmáticas»[13].

En realidad, eran otros motivos los que llevaron a su persecución. En primer lugar estaba claro que, después de un siglo, no se trataba de peregrinos de paso, tal y como se llegó a pensar al principio. En consecuencia, su presencia podía ser tolerada, pero a condición que desempeñasen una función productiva para la sociedad[14]. Por otra parte, el malestar que generaban también era de ámbito político: el contexto de la época en Europa correspondía a la construcción de los Estados, y, para ello, se perseguía la «homogeneización religioso-cultural»[15]. La «indiferenciación étnica» era percibida como el único medio para establecer una autoridad permanente a escala nacional. La independencia de estos grupos nómadas suponía «poderes paralelos», en competición con el Estado emergente[16].

Desde la pragmática de los Reyes Católicos en 1499, la interminable lista de disposiciones y leyes tomadas en su contra, reite-

12 San Román, 1997: 5.
13 Rizo López, 2005: 190.
14 San Román, 1997: 5.
15 Lisón Tolosana, 1997: 115.
16 San Román, 1997: 20.

raba a los gitanos la obligación de convertirse en súbditos productivos, tomando señor y oficio conocido. Sus peculiares costumbres daban rienda propicia a la imaginación, tanto a la popular como a la literaria. Pero lo que verdaderamente estaba en juego era su facilidad para deslizarse fuera de los cauces establecidos por el contrato social.

La emergencia de este concepto en que se sustenta la idea de Estado a partir del siglo XVII, otorga nuevos significados a las normas que rigen la vida en sociedad, y, por consiguiente, a quienes no las acatan. El mal y los peligros que acechan a la humanidad dejan de ser exclusivamente localizados fuera de ella, en alteridades exógenas cuya figura del demonio es la máxima representación; yace en los propios instintos gregarios del ser. El peligro ya no radica tanto en el exterior, sino en la posibilidad de ver resurgir desde el interior las inclinaciones naturales del hombre a la violencia y al desorden. Para dominarlas y para dejar de ser un peligro para sus semejantes, el hombre ha de someterse a reglas estrictas. La aceptación de estas normas es percibida como un acuerdo implícito que le permite domesticar su naturaleza salvaje, y redimir las funciones inferiores en virtud de las superiores, encarnadas por los valores de la sociedad.

Este proceso es descrito por De Courville como el pasaje del miedo hacia dentro, cuyo objeto radica desde entonces en el interior del individuo. Un miedo regulador, en definitiva, que si bien contribuye a la plenitud del ciudadano libre, también participa de la paranoia urbana[17]. El proceso de socialización permitiría someter (¿o inhibir?) aquellos impulsos irracionales considerados malignos; pero, simultáneamente, se convertirán en el atributo esencial y definitorio del Otro.

El Otro es convertido en el sustituto necesario para eludir el conflicto interno. Para Bastide, más allá de los problemas de integración y de convivencia, más allá de la reacción ante un cuerpo

17 De Courville, 2002.

sentido como extraño y parásito para la sociedad, el racismo se fundamenta en este proceso de proyección que atribuye a un grupo determinado todas aquellas cualidades censuradas por una sociedad. La situación social, económica y cultural del grupo discriminado, añade Bastide, no es la promotora del sentimiento de rechazo, sino que indica el camino de la proyección[18].

Bauman expresa en estas líneas una idea similar:

> Ser un ego significa servir de basurero en el que se vierten todos los presentimientos inefables, los miedos no expresados, los autodesprecios secretos y las culpas sobrecogedoras como para pensarse; ser un alter ego significa servir de exhibición pública de lo más secreto de lo privado, de demonio interno destinado al público exorcismo, de efigie en la que poder quemar todo lo que no se puede suprimir. El alter ego constituye el oscuro y siniestro telón de fondo sobre el que el ego purificado puede brillar[19].

En el caso que nos ocupa, el gitano ha sido constantemente puesto en escena para ilustrar una naturaleza salvaje y peligrosa, desprovista de los valores primordiales que protegen la vida en sociedad. A la intemperie, sujeto al día a día, ilustra desde los albores de nuestra historia compartida todo aquello que no se ajusta a las reglas del juego; desorden e imprevisión marcarían su organización, la violencia y el engaño sus relaciones. Simultáneamente, se le despoja de aquellos valores (disciplina, sacrificio, ética del trabajo, individualismo, autonomía, etcétera[20]) generalmente considerados como los pilares del orden social.

Uno de los argumentos más tenaces, hoy todavía, alega que la minoría gitana no ha incorporado los valores fundamentales para la constitución de una sociedad moderna[21]. Permanece la idea de

18 Bastide, 2003: 234-236.
19 Bauman, citado por Lagunas, 2006.
20 Morales, 1996: 18.
21 Ídem.

que los gitanos no quieren «integrarse», sino beneficiarse de un sistema, prescindiendo de las reglas que lo rigen. Se alega que, tanto por su cultura como por la permisividad de la administración, no están sujetos a las mismas obligaciones hacia la sociedad que los demás: se benefician de ayudas por el mero hecho de ser gitanos, conducen impunemente sin carné, se les «regalan» pisos que supuestamente destrozan, etcétera. De nuevo, el término racismo nunca sale a colación: se trata más bien de reaccionar ante los peligros que acechan los valores de la nación. El mismo proceso de socialización alza como racionalidad válida y genérica la distinción entre todos aquellos que carecen de utilidad, señalados como poco eficientes o improductivos, y que no gozan por lo tanto de los mismos derechos que los demás[22].

Curiosamente, y por un extraño juego de mimetismo, todo cuanto se les reprocha es en otras ocasiones ensalzado. Las dificultades para integrar el tejido social siguen siendo percibidas como un acto voluntario, de ningún modo condicionado por las oportunidades de vida. Pero en esta ocasión se trata de un acto de resistencia con claros tintes heroicos, frente a una civilización corrupta y en proceso de pérdida de valores. De este modo, el gitano es a veces transformado en icono de la protesta y del rechazo al *statu quo* y a otros valores (como el consumismo, el materialismo o el individualismo) que para varios sectores de nuestras sociedades han desarrollados connotaciones sumamente negativas. Es lo que Kaprow denomina el «racismo elegante», emparentado con la mitológía del buen salvaje[23]. Como el emigrante, al Otro genérico anónimo y de nuevo pretexto, se le prestan nuestras propias ansias de contestación y de rebelión.

No todos los gitanos comparten ni las mismas ideas, ni las mismas condiciones de vida. Existen diferentes niveles tanto de acul-

22 Mergner, 2005, 125.
23 Citado por Lagunas, 2006.

turación como de preservación cultural. Unos se encuentran más integrados que otros, existen gitanos ricos y gitanos pobres, y todos, evidentemente, no están expuestos al mismo grado de marginación[24]. La representación conceptual del gitano de ningún modo contempla esta diversidad, y es que, en realidad, su función no es tanto aproximarse a ella, sino proporcionar herramientas simbólicas para pensar lo ajeno. Ya sea denigrándolo o idealizándolo, su representación está condicionada por el miedo a derogar un orden establecido o, a la inversa, por el recelo al exceso de conformismo. De un modo u otro, aparece como una válvula de escape para frustraciones larvadas y ansias reprimidas.

Algunas conclusiones

Los gitanos acumulan en España el mayor grado de fobia y rechazo. A pesar de haber compartido con ellos cerca de quinientos años, son indudablemente la minoría peor valorada de la península. El tiempo constituye precisamente un factor importante en los discursos gitanófobos; fundamenta el argumento según el cual «se les conoce». La intensa y rocambolesca epopeya de resistencia cultural que han protagonizado es, para muchos, la prueba irrefutable de su falta de aptitud por la «vida civilizada», la evidencia de su salvajismo e irremediable inclinación a escabullirse fuera del orden establecido. Acusados de traición, descaro, insolencia, son erigidos en objeto ideal de desasosiego.

24 Existe un «sentir gitano» en el que se sustenta la creencia subjetiva de una identidad compartida, cuyo elemento más destacado es «la cohesión y diferenciación frente al no-gitano» (Ardévol, 1994: 66). Pero a nivel interno (intra-étnico) la afiliación de cada individuo se hace en base a la pertenencia al grupo de parientes. En Toledo, por ejemplo, no existe ningún contacto entre los dos colectivos con los que hemos trabajado. Incluso algunos gitanos autóctonos son reacios a ser asociados o confundidos con los gitanos extremeños.

El discurso dice a menudo más de quien lo expresa que de aquellos a quienes se aplica. El que se genera en torno a los gitanos revela miedos, aspiraciones y tabúes que encuentran en el gitano (y en otras alteridades) el pretexto de su existencia, pero que son en realidad inherentes a un modelo de sociedad. Un modelo en el que las obsesiones por la seguridad se hacen cada vez más agudas. Un modelo también, en el que la vida social, el mercado del trabajo y las instituciones educativas se fundamentan en la competición, y en la que los individuos experimentan constantemente sus limitaciones[25]. En este contexto, la figura del gitano ofrece al imaginario sustentos flexibles para reafirmar un orden establecido, ilustrar sus fronteras, o canalizar arrebatos anticonformistas. Esa otra parte permanentemente rechazada de sí que se le presta, ansias y modelos de comportamiento que si bien yacen en cada uno de nosotros, son considerados dañinos y peligrosos para la vida en sociedad, le convierte en objeto de culpa y a veces de ensueño. Lo que se discute en ambos casos cuando a los gitanos se alude, es la legitimidad de un modelo social imperante.

En segundo lugar, las relaciones interétnicas a menudo sintetizan problemáticas sociales más amplias. El desempleo, la flexibilidad del trabajo, la exclusión, la pérdida de los referentes tradicionales de la identidad nacional ponen de nuevo a la orden del día la sacralidad del trabajo. El trabajo asalariado, fundamento de nuestras sociedades[26], no es un bien asequible para una parte sustancial de la población gitana. Por otra parte, encerrando a los gitanos en una cultura de la vagancia y de la ilegalidad, se elude considerar los problemas económicos, sociales y políticos de fondo que generan precariedad en un sector todavía importante de la minoría. Motivos que llevan a algunos a recurrir a medios ilícitos para

25 Mergner, 2005: 11.
26 Castel, 1995.

acceder a una sociedad de consumo de la que en gran medida están excluidos[27].

El trato que reciben las clases más desfavorecidas, las escasas alternativas de vida, la incertidumbre que acecha el mercado del trabajo, son factores fundamentales en cuanto al lugar que ocupan los gitanos tanto en la sociedad como en el imaginario colectivo. Aun así se tiende a hacer de la pertenencia étnica el determinante exclusivo de los problemas vinculados a la minoría y, consecuentemente, a condicionar su integración al abandono de aquellos rasgos que les diferencian. En su ensayo sobre «Identidades asesinas», Amin Maalouf muestra con contundencia que uno tiende a refugiarse e identificarse con los rasgos de su identidad que más se le niega, produciendo una identidad unívoca, es decir, ignorante de la multiplicidad de pertenencias que la componen[28]. En otros términos, una perspectiva que condiciona la aceptación de la diferencia a la desaparición de la misma corre el riesgo de generar resultados contrarios a los perseguidos.

Por otra parte, la desconfianza y consecuente puesta a distancia genera dificultades en el intercambio social y económico e imposibilita la construcción común de la sociedad. La falta de confianza es un *a priori* negativo, a menudo percibido como ofensivo para quién lo genera, y tiende a propiciar en él comportamientos de hostilidad hacia quienes se lo propinan. Como bien señala Cantón Delgado, la constitución del imaginario colectivo gitano edificado en la marginación y la exclusión ha acabado por justificar en diversas ocasiones el engaño, el robo y todo tipo de actos delictivos o violentos hacia el payo[29].

Merleau Ponty incidía en el mimetismo que suele caracterizar las relaciones humanas: «Cada uno se parece misteriosamente a

27 Cathelin, 2004: 111.
28 Maalouf, 1998.
29 Cantón Delgado, 2004: 260.

cada otro, desconfiado si es desconfiado, y confiado si es confiado»[30]. Un proyecto común que contemple la diversidad de nuestra sociedad precisa mayor confianza en sí y mayor confianza en el Otro; una voluntad de descentramiento para tratar de aceptar una mirada sobre sí que viniese de fuera y para observar, desde el punto de vista del Otro, la sociedad del Otro y la propia.

Bibliografía

Ardévol, Elisenda (1994). «Vigencias y cambios en la cultura de los gitanos», en San Román, T. (comp.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos,* pp. 61-108. Alianza, Madrid.

Bastide, Roger (2003). *Le rêve, la transe et la folie.* Editions du Seuil, París.

Cantón Delgado, Manuela (2004). *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía.* Signatura. Sevilla.

Castel, Robert (1995). *La métamorphose de la question sociale.* Fayard, París.

Cathelin, Annie (2004). «Imaginaire et réalités de la discrimination chez les Gitans et les *Paios»,* en *Esprit critique,* vol. 6, n.° 1. Consultado el 3 de mayo 2008 en http://www.espritcritique.org

De Courville Nicol, Valerie (2002). «La production de l'"homme" moderne ou le passage de la peur à l'intérieur», en *Sociologie et sociétés*, vol. 34, n.° 1. Consultado el 4 de avril 2008 en http://www.erudit.org/revue/socsoc/2002/v34/n1/009758ar.pdf

Flores Martos, Juan Antonio (1996). «Las imágenes de los gitanos en la prensa», en *Antropología de los Sentidos. La Vista* (comp.), pp. 167-184. Celeste, Madrid.

Gómez-Berrocal, Carmen, y Moya, Miguel (1999). «El prejuicio hacia los gitanos, características diferenciales», en *Revista de Psicología Social,* 14(1): 15-40.

Gómez-Berrocal, Carmen, y Navas, Marisol (2000). «Predicadores del prejuicio manifiesto y sutil hacia los gitanos», en *Revista de Psicología Social,* 15(1): 3-30.

30 Merleau Ponty, 1985: 269.

Lagunas, David (2006). «El Buen Gitano. Imaginarios, poder y resistencia en la periferia de la Gran Barcelona», en *Quaderns-e de l'ICA,* n.º 8b. Barcelona. Consultado el 6 de octubre 2007 en http://www.icantropologia.org/quederns-e/08/Lagunas.htm

Lisón Tolosana, Carmelo (1997). *Las máscaras de la identidad: claves antropológicas.* Ariel, Barcelona.

Maalouf, Amin (1998). *Identités meurtrières.* Grasset et Fasquelle, París.

Mergner, Gottfried (2005). *Social Limits to Learning. Essays on the Archeology of Domination, Resistance, and Experience.* New York-Oxford, Berghahn Books, 2005.

Merleau-Ponty, Maurice [1960]. «Notes sur Machiavel», en *Signes,* Paris, Éditions Gallimard, NRF, pages 267 à 283.

Montes Mieza, Juan (1994). «Sobre el realojamiento de los gitanos», en San Román, *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos,* pp. 165-170. Alianza, Madrid.

Morales, Francisco (1996). *Del prejuicio al racismo, perspectivas psicosociales,* en Morales, J., y Yubero Cuenca, S. (coords.). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Pérez Casas, Ángel (1982). «Los gitanos y las cuevas, en Granada», en *Gazeta de Antropología,* n.º 1. Granada. Consultado el 7 de enero 2007 en http://www.ugr.es/~pwlac/G01_Angel_Perez_Casas.html

Rizo López, Ana Esmeralda (2005). «Apuntes sobre la comunidad gitana española: breves trazos de su historia en conexión con el contexto europeo», en *Diálogos Revista Electrónica de Historia,* http://historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/2005/gitanos.pdf

San Román, Teresa (1994) (comp.). *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos.* Alianza, Madrid.

— (1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía.* Editorial Tecnos, Madrid.

— (1997). *La diferencia inquietante, viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos.* Siglo XXI, Madrid.

Sánchez Ortega, María Helena (1994). «Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles», en *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos* (San Román, comp.), pp. 13-60. Alianza, Madrid.

This page intentionally left blank

Geografías del miedo: lugares de la Galicia mágica en que habitan los monstruos[1]

Antonio Reigosa
http://www.galiciaencantada.com

A qué llamamos monstruos. Una tipología

Los griegos denominaban *teras* a los monstruos terrenales, es decir, a aquellos que entre los humanos llamaban la atención por su comportamiento anormal o a los que por su aspecto, con malformaciones o mutaciones, podemos considerar seres extraordinarios. En medicina se llama *teratofobia* al miedo persistente, anormal, normalmente injustificado, a dar a luz a un niño deforme y, en general, decimos que padece *teratofobia* el que tiene un miedo exagerado a la gente deforme o monstruosa.

El término griego *semeia,* en cambio, se refería a los signos, señales o símbolos de origen sobrenatural y a los acontecimientos extraordinarios que revelan una intervención divina, no humana. Prodigios, portentos, *mirácula,* que provocan la admiración del hombre.

1 Ilustraciones de Noemí López. Reproducción autorizada de la serie «Dúas ducias de cocos», que forma parte de la *Guía Didáctica* del espectáculo teatral *Boas Noites,* producido por la compañía Berrobambán, y basado en la obra homónima de Paula Carballeira.

Unos y otros, *teras* y *semeia,* pueden, a nuestro entender, clasificarse en cuatro tipos de monstruos, si atendemos al origen y al tipo de relaciones o de interacción que podemos establecer entre ellos y nosotros, entendiendo que *nosotros* somos los humanos no-monstruos.

Un primer grupo de monstruos estaría conformado por humanos enajenados en algún grado, movidos por intereses de tipo económico o por venganza, y en el que militarían los degolladores y traficantes de órganos como el sacamantecas, el *home do unto* o el hombre del saco. Para librarnos de su acoso no se puede hacer mucho más que recurrir a la policía, esperar a que los detengan y a que la justicia los juzgue y los condene. No hay ritos específicos, ni fórmulas mágicas o religiosas capaces de protegernos de este tipo de monstruos.

Charles Perrault creó a Barbazul a imagen y semejanza de Gilles de Rais, un monstruo humano, como se pudo haber creado otro personaje literario de igual pelaje inspirándose en la biografía de Juan Díaz de Garayo, un psicópata alavés del siglo XIX, hijo de padres alcohólicos, autor confeso de la muerte de muchas mujeres. Estos personajes, reales e históricos, no imaginarios, y otros muchos, comercian con grasas, preferentemente de niños, con vísceras, con sangre o con piel humana. Se podría elaborar una larguísima lista de leyendas y de rumores que circularon y circulan por el ancho mundo que siguen asegurando que hay vísceras y órganos del cuerpo humano ideales para engrasar las máquinas y aviones, para fabricar medicinas, o capaces de curar tumores y otras muchas enfermedades.

El siguiente es un resumen que hacemos a partir de noticias de prensa de la época:

> En mayo de 1911 un hombre fue brutalmente asesinado en A Legua Dreita, entre Vilalba y Begonte, en la provincia de Lugo. Una cuadrilla de trabajadores de las parroquias de Ínsua y Ladra, próximas a este

lugar de la Terra Chá, se trasladaban todos los años a Castilla para la siega, concretamente a Humanes, en la provincia de Madrid. Un tal Bautista, que era el mayoral, tenía diferencias con uno de los trabajadores, de nombre Cabarcos.

La esposa del patrono de la finca estaba enferma de cáncer, y un curandero le había recomendado como último y único remedio que se colocase sobre el rostro la piel de la cara de un hombre barbilampiño, teniendo en cuenta que, para que surtiese el efecto deseado, la piel debería de ser arrancada en vivo.

Conocedor el patrono de las malas relaciones entre Bautista y Cabarcos, le propuso al primero, a cambio de una suma de dinero, la macabra operación.

El 10 de mayo de 1911, Bautista y tres hombres más acosaron a Cabarcos hasta conseguir sus propósitos. «Matadme, pero no me arranquéis la piel», gritaba Cabarcos. Nadie le socorrió. Murió desangrado, rematado con dos tiros de escopeta en la espalda.

Uno de los asesinos huyó a Cuba a los pocos días. Bautista y los demás fueron detenidos, aunque solo este fue condenado a 28 años de prisión.

La piel barbilampiña de la cara del pobre Cabarcos llegó a Humanes dos meses después envuelta en el magro de un jamón cuando la mujer del patrono ya criaba malvas.

En un segundo grupo de monstruos estarían aquellos que asustan por su aspecto como consecuencia de malformaciones, mutaciones o transformaciones causadas por algún tipo de maldición. Siempre se transforman en animales y, como norma, uno de los progenitores, ya sea el padre o la madre, maldice al hijo o a la hija, disgustado por su holgazanería, por comer demasiado..., etcétera. Se trata de monstruos humanos, de personas como nosotros, aunque víctimas de la intervención de un ente o de un ser sobrenatural que hace que se cumpla la voluntad del padre o de la madre. La maldición suele durar un tiempo, o prolongarse hasta que alguien ponga en práctica la fórmula que libera a la víctima de la condena; el monstruo deja de serlo

para recuperar tanto la figura como el comportamiento humano normal.

A este grupo corresponden las narraciones que nos cuentan de hombres y mujeres que se transforman en lobos, perros, vacas, peces, ciervos…, o en *peeiros* y *peeiras:*

El lobishome de Vilarello de Donís.

Antiguamente existía la costumbre de tener criados en las casas para ayudar en las labores. Un señor de Vilarello de Donís, ayuntamiento de Cervantes (Lugo) ordenó de buscar un criado y anduvo buscando hasta que encontró uno que le valía para lo que él quería.

El que luego había de ser su criado le dijo al señor que sí, que él iba a trabajar a su casa pero que le tenía que dejar la noche libre. Lo acordaron los dos así. El criado trabajaba todo el día y por las noches desaparecía de la casa.

El amo se preguntaba:

–Pero ¿qué va a hacer éste por la noche? ¿Dónde va?

Una noche lo siguió y observó cómo su criado se acercaba a un charco y se revolcaba, y luego se volvió lobo y comenzó a aullar. En esto el amo y el criado se descubrieron, pero el amo no dijo nada y se fue.

A la noche siguiente el amo le dijo a su criado:

–¡Ya sé a que vas! ¿Qué es lo que te pasa para andar por las noches de esa manera?

–¡No se te ocurra volver a vigilarme! ¡Si vuelves, te cometeremos, y el primero en hacerlo seré yo! —le dijo el criado.

–Pero, ¿no hay forma de que salgas de esa situación? ¡No vas a estar así toda la vida!

–Yo estoy encantado.

–Y, ¿no hay forma de desencantarte?

–Hay, pero no tengo valor para eso.

–¡Dime, a ver qué se puede hacer!

–Mira, cuando me revuelco y..., pero no lo vas a hacer..., y me enlodo en el barro, tendrías que tener una hoz y pegarme con ella en el lomo, con todo tus fuerzas, fuerte hasta hacerme una herida. Es la única manera... ¡Pero no vas a tener valor!

A la noche siguiente volvió el señor junto al criado. Parece que el hombre no era miedoso, y fue y se lo hizo. El criado, una vez recuperado, no volvió a marchar más. Se deshizo el encantamiento[2].

A un tercer grupo de monstruos, de naturaleza humana o animal, pertenecen las criaturas que nacen monstruos por algún error o pecado, generalmente inconsciente e involuntario, de los progenitores si son humanos, o de algún comportamiento contra natura en el resto de los animales:

Estas cosas es mejor no decir dónde pasaron, ni a qué gente. Bastante tiene quien las padece con que le toque esa desgracia.

El niño nació con cabeza y cresta, como un gallo. La madre lo envolvió y lo acostó en la cuna y, para no enseñarlo; le dijo a los familiares que era un niño muy hermoso, pero que tenía los ojos delicados, y que incluso para amamantarlo tenía que tenerlo a oscuras en el cuarto.

El padre, avergonzado, prefería dejarlo morir. Una noche cogió el niño, le dio un golpe en la cabeza y lo dejó por muerto, bien tapado en la cuna. Pero el niño no se murió, y al día siguiente la madre lo amamantó como siempre.

El padre, decidido a deshacerse de aquella criatura que tanta vergüenza le daba, la noche siguiente fue a la cuna y le cortó la cabeza. Fue en vano, pues por la mañana del día siguiente la madre le dio de mamar como solía, y el niño seguía vivo.

Entonces el marido le contó a su mujer lo que había hecho:

–Tiene que ser cosa del demonio; lo maté dos veces y ahí lo tienes, como si nada.

Y aquella misma noche lo volvió a matar. Esta vez le separó la cabeza y la enterró en la huerta, y el cuerpo lo dejó en la cuna.

A la mañana siguiente el niño seguía vivo, y era un niño normal, con una cabeza de niño en vez de la de gallo. La verdad era que tampoco era

2 Traducimos de galicia encantada (http://www.galiciaencantada.com/dentro.asp?c=0&id=355). Versión recogida por José María Carricoba, en 1990, a Jesús de Armesto, de Vilarello de Donís, Cervantes (Lugo).

> un niño como los otros, pues al acercarse a él el padre, el niño habló:
>
> –Nací con la cabeza de gallo porque mi madre, cuando estaba preñada, comió un huevo crudo de una gallina poseída por el demonio. Pero ya no soy demonio; el que había en mi cuerpo huyó después de ver cómo lo trataste tú[3].

Sobre este último tipo de monstruos es recomendable la lectura de *El Ente Dilucidado. Discurso único, novísimo que muestra hay en la naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean,* del fraile capuchino Fr. Antonio Fuentelapeña. Esta obra, original de 1676, es un inmenso catálogo de creencias de la época sobre el origen y el comportamiento de los diversos tipos de monstruos. Fuentelapeña defiende, por ejemplo, que los duendes (los trasnos y trasgos gallegos), los endriagos y los monstruos en general, nacen de los humores y tumores del cuerpo humano, de la corrupción y humedad de los sótanos. Y cuenta casos extraordinarios, de mujeres que parieron hasta 366 hijos. Leamos algo sobre la fuerza de la imaginación y su relación con el nacimiento de monstruos:

> La imaginación de los padres suele ser también causa de monstruosidad, y así vemos que de padres blancos ha salido tal vez negro el hijo, porque al tiempo de concebir estaba contemplando la madre en la pintura de algún negro. Así también se dice de Clariquea, que siendo hija de los reyes de Etiopía, que eran negros, salió blanquísima, porque la reina Proserpina, su madre, al tiempo de concebirla estaba imaginando en Andrómeda a quien tenía retratada en su cuarto y en su idea. De una sobrina del pontífice Nicolao Tercero se dice que parió un oso por haber contemplado mucho en las imágenes de osos que tenía en su palacio, y así se llama su Casa, la Casa de los Ursinos. En Flandes

3 Traducimos de Miranda, X., y Reigosa, A., *Arrepíos e outros medos, Xerais, 2001.* Referencias en «Neno-Galo», *Diccionario de los seres míticos gallegos,* Xerais, Vigo, 2006. Noticia original de Julia Pardo en *Lembranzas de vellos,* Aula da Terceira Idade de Vigo, Consellería de Traballo e Servicios Sociais da Xunta de Galicia, Santiago, 1993.

> nació en siglos pasados un perro con cabeza de gavilán, y dicho efecto le atribuyen comúnmente los escritores al espanto o miedo de la madre, y por consiguiente, a la fuerza de la imaginación. Lo mismo dicen de una oveja que parió un león, y otra un lobo, si no enteros, a lo menos la metad, cuya causa fue el temor e imaginación de sus enemigos; pues no es fácil persuadir que la oveja tuviese cópula con dichos animales[4].

Un cuarto y último grupo de monstruos incluye a todos aquellos que son de origen sobrenatural, producto de la imaginación, de la fantasía que alimenta el imaginario colectivo. A este grupo pertenecen todas las criaturas que van desde los trasnos o duendes y cualquier especie de fantasmas y espectros, pero también los basiliscos, los diablillos de clases diversas, el busgoso, el rabeno, el meco, los demachiños...

> En el lugar de A Veiga, parroquia de Rigueira, Xove (Lugo), había una niña que tenía un demachiño en el cuerpo. Cuando la madre vestía a la hija para mandarla a misa, había que atravesar el río para llegar a la iglesia, le preguntaba al demachiño:
>
> –Demachiño, ¿vas a tirar la niña al río?
>
> Si el demachiño decía que no, la mandaba a misa; pero si no le contestaba era casi seguro que la acabaría tirando al río, y que no llegaba a la iglesia con la ropa limpia[5].

Monstruos, en resumen, son todos aquellos seres o criaturas que son contrarios, que están fuera, o en contra, o que se desvían del curso de la naturaleza, que espantan, que asustan y que protagonizan todo tipo de mitos, de leyendas y de cuentos de terror o de miedo.

4 Fuente Lapeña, Fr. Antonio. *El Ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean,* edición de Arsenio Dacosta. Instituto de Estudios Zamoranos «Florián de Ocampo», Zamora, 2006, p. 195.

5 Traducimos de GALICIA ENCANTADA (http://www.galiciaencantada.com/dentro.asp?c=0&id=149). Versión original de Colexio Público de Xove, *A fonte da vida longa,* ed. Concello de Xove, 1989.

Un monstruo es siempre un ser de apariencia temible, peligroso, que alberga obviamente intenciones perversas que van desde contrariar, molestar, incomodar, arruinar, e incluso matar a cualquier ser humano que ose ponérsele por delante.

Geografía del miedo. Dónde viven los monstruos

Aparentemente, los monstruos conforman y habitan un mundo caótico, dificil de organizar y de clasificar; viven al margen de las normas convencionales, de la cultura oficial y de la religión institucional. Sin embargo, forman parte de nuestras vidas y contribuyen decisivamente a la educación de nuestros hijos, ayudan a establecer límites entre lo permitido y lo prohibido, y ejercieron, ejercen aún, una función catártica en la sociedad.

Vamos a hacer un pequeño censo de seres monstruosos, teniendo en cuenta estos dos parámetros: la especialización y la geografía o lugar de trabajo. Si, como acabamos de afirmar, la misión principal de los monstruos es provocar miedo, veremos que hay monstruos especializados en causar miedo a los niños, otros que actúan contra hombres o mujeres, jóvenes o adultos, contra religiosos o contra gentes con otra ocupación; y, al mismo tiempo, veremos que el lugar varía: dentro de las casas o en el entorno, en los bosques, en el mar, en lugares lejanos…

Monstruos domésticos y del entorno doméstico

Dentro de las casas viven monstruos poco peligrosos, aunque hay algunas excepciones:

Abelurios

Variedad de *trasnos* (duendes) muy juguetones. No hay referencias fiables en los últimos tiempos.

Apalpador

Gigante, de oficio carbonero, con vestuario andrajoso. Solo entra en las casas en Nochevieja; el resto del año vive en los montes orientales de Galicia. Esa noche visita a los niños cuando ya están a punto de dormir, les palpa la barriga y, si no está llena, les deja un puñado de castañas.

Cachán

Cachano. Demonio muy lujurioso que se mete de noche en las camas de los humanos para tener relaciones sexuales.

Cocos, cocóns

Ser que inventaron los adultos para que los niños duerman y no molesten. Si el niño no duerme, puede venir el coco y llevarse al niño «que no duerme, no». No tiene apariencia concreta. Hay una gran variedad de nombres y de seres que tienen la misma función: Paparrasolla, Rampoño, Zarrouco, Papón, Zampón, Pispota, Felo…

Codíns

Del tamaño de un codo. Juegan con los niños. Manuel Murguía, al que debemos la referencia, no da más datos.

Meiga chuchona

Bruja que entra en las casas por las noches y, mientras duermen, chupa la sangre de los niños. Los niños enflaquecen y palidecen sin que se conozca una causa.

> Una pobre mujer ya no sabía que hacer. Se le habían muerto todos los hijos y la última estaba en trance semejante. Decidieron hacerle la prueba de los tres juncos un sábado por la noche. Así sabrían si la consu-

mía el mal de la envidia, el enganido o la chuchona. Cortaron los tres juncos y los marcaron y, como ya sospechaban, era mal de chuchona. Pero, ¿quién era la meiga que la secaba?

Le pusieron a la niña una castaña de indias, un diente de ajo y una rama de hierbas de San Juan. Y la vigilaron, porque sabían que la causante vendría de noche a su cuna en forma de mosca grande y negra a chuparle la sangre. Tan pronto como la viesen tenían que decir «San Silvestre, meigas fóra», y pegarle con una rama de laurel o de avellano hasta matarla.

Así lo hicieron. A media noche llegó la mosca, dijeron el conjuro y le dieron golpes hasta matarla. Pronto supieron quién era la causante, una vieja de un lugar próximo que apareció muerta en la cama. Y no fue solo coincidencia, porque la niña mejoró y llegó a moza, sana y hermosa[6].

Meniñeiros

Duende invisible para los adultos. Es el que hace que los bebés sonrían cuando lo hacen sin que sepamos el motivo. También se llama *meniñeiro* a una erupción que sufren los lactantes.

FIG. 1. Meniñeiros.

6 *Diccionario de los seres míticos,* p. 174.

Pedro Chosco

Pedro Ciego, Pedro Chusco, Perro Chosco. Hombre de barba blanca, de maneras dulces y voz grave. Lleva el sueño a las casas en las que hay niños. No asusta, pero impone su presencia.

fig. 2. Pedro Chosco.

Rato Pérez

Ratón que recoge los dientes de leche de los niños. En la Galicia rural apenas tenía predicamento este ratón. Se hablaba mucho más del peligro que suponía que el diente caído lo llegase a tragar un animal, pues el diente nuevo podía ser igual al del animal.

Sumicio

Ser que se entretiene en hacer desaparecer las cosas de la casa.

Tía Xuana

Vive en el desván de una casa de Vilaeimil, A Pontenova (Lugo). Tiene el pelo blanco y largo, la cara arrugada y un solo diente en la boca. Habita en un arcón y caga en una olla vieja. Los niños de la casa nunca suben al desván, pues la Tía Xuana puede llegar a comérselos.

FIG. 3. Tía Xuana.

Trasgo de la cuna

Si se mece sola una cuna vacía, hay un trasgo invisible (una especie de duende) acostado en ella.

Trasno

Duende conocido por otros muchos nombres: Proviso, Perelló, Perete, algunos compartidos con el mismísimo demonio. Es un gran transformista (puede adoptar la apariencia de hombre con varias figuras, de cordero, de oveja, de novillo…), capaz de enfadar a cualquiera que tenga la desgracia de tener que aguantar sus *trasnadas.* Es un bromista que suele actuar dentro de las casas, revolviendo la loza en las cocinas, haciendo girar los utensilios de hilar. Es pequeño y suele vestir un gorro de color rojo. Para evitar sus maldades hay numerosos remedios. A veces ayudan en las tareas domésticas.

Monstruos del medio urbano

Son, por lo general, mucho más peligrosos que los de la casa o que los del entorno doméstico.

Chuchasangues

Chupasangres. Hombre que, en las noches de invierno, aguarda a los niños en las esquinas de las calles, después de la salida de la escuela, para matarlos y chuparles la sangre. A veces se confunde y puede ser que se disfrace de Hombre del Saco.

Home do saco

Hay cierta confusión con el Sacaúntos, el Chuchasangues y el

Hombre del Saco. Este siempre lleva el saco a cuestas, roba niños y se supone que es alto, fuerte y hosco.

Mariamanta

Es una mujer vieja, de barbilla prominente, muy fea, con un papo muy grande, que anda envuelta en una manta. Roba niños para, seguramente, comérselos.

FIG. 4. Mariamanta.

Sacaúntos

Sacamantecas. Se confunde también con el Hombre del Saco. En tiempos pasados se creía que eran los boticarios los que secuestraban a mujeres jóvenes y vírgenes, preferentemente de cabello rubio y piel muy blanca. Luego les sacaban el unto, la grasa, y elaboraban medicinas.

Tardo

Uno de los ángeles condenados al Infierno junto a Satanás. Se llama Tardo porque se retrasó y se cerraron las puertas del Infierno antes de que entrase. Cuando quiso entrar, ya era tarde. Es pequeño, con muchos dientes, de color verde y ojos redondos y negros. Tiene barba, viste un traje viejo, y se cubre con un gorro rojo. Dicen que es perverso pero cobarde, poco inteligente, y que entra en las casas para calentarse. A veces aumenta de peso y se sienta en el pecho de los que duermen, provocando esa sensación de ahogo que algunas personas dicen sentir por las noches. En estos casos, en Galicia y Portugal le llamamos Pesadelo.

Trasno de la Quintana

Trasno que se solía ver en el siglo XIX en la Plaza de La Quintana de Compostela. Lo vieron un día de madrugada dos mujeres que iban a cocer al horno de San Martiño Pinario. El Trasno se puso delante de ellas, se bajó los pantalones y les enseñó las nalgas.

Junto a estos actúan otros muchos, casi todos humanos, víctimas de algún maleficio: aolladores, vedoiros, baluros, toda clase de magos y brujas, corredores, lobushomes, lobishomes, lubisóns, lobernos, espiritados, niños transformados en gallos o lagartos, nubeiros y

nubeiras, peeiros y peeiras, y hasta el mismísimo Anticristo, que se nos puede presentar en cualquier momento, en cualquier lugar.

Monstruos de los bosques y de los caminos

Avechuchos

Puede ser que sean enanos disfrazados de murciélagos. Viven en los castros y se ocupan en guardar tesoros.

Basilisco

Tiene ojos de sapo, cabeza, cuello, patas y pecho de gallo, cuerpo de serpiente. Mata desde la distancia, silbando o con la mirada.

Biosbardos

Unos dicen que son pájaros, y otros que son chicos de gran belleza, aunque nadie los vio. Viven dónde no se oiga «gallo cantar ni perro ladrar». De la misma familia son los gambusinos, cozochas y cozochos, cachafellos y cozorellos.

Busgoso

Vive en los bosques de la Galicia oriental, tiene pezuñas y cuernos de chivo, orienta a los viajeros, pero persigue a los cazadores e intenta violar a las mujeres.

Demachiños

Demonios microscópicos, artífices de multitud de cosas extrañas. Las brujas se vuelven locas por tenerlos a su servicio.

Demos Rumudos

Demonios menores, especializados en transformarse en corderos para aumentar de peso o para mear a quien los lleva a cuestas.

Diablo bulreiro

Demonio transformista, especialmente en hacerse caballo que crece hasta hacerles sitio para montar a todos los que lo intentan. Después, tal vez al pasar por encima de un río, se deshace en humo hace que todos se mojen.

Hombre de las bubas

Ser repugnante, salvaje, sátiro que persigue a las pastoras por la comarca de Verín, en Ourense. Se le suele ver subido al tejado de los molinos.

Hombre de las campanillas

Viste un traje repleto de campanillas. Verlo quiere decir que se va a morir algún vecino.
Lambirón

Tiene aspecto de extranjero, no sabe hablar el gallego, siembra pestes, envenena fuentes y secuestra niños.

Meco

Sátiro. Violador de mujeres. Fue ahorcado de una higuera de Ogrove.

Meiga de los dientes verdes

Anda por los senderos y, cuando secuestra a un niño o a una niña, ya no se le vuelve a ver más. Tiene los dientes verdes.

FIG. 5. Meiga de los dientes verdes.

Orcavella

Ogra. Vivió 176 años, y está enterrada en Fisterra, en la cumbre del monte Facho. Vieja devoradora de niños y niñas, también de adultos. Es capaz de matar con la mirada. El que la ve muere antes de acabar ese año.

Rabeno

Hombre alto y flaco, descolorido; viste traje claro y gorra de visera. Es un violador de mujeres.

Témera

Ser con cuerpo de león, ocupado en guardar tesoros en el castro de Mourillós, en Celanova. Se despista cuando se le pone delante de un gato.

Trasno do Choco

Trasno especializado en simular el *choco,* cencerro, de una vaca extraviada en el monte. Hace que el dueño siga el sonido hasta que descubre que es el trasno.

Otros muchos monstruos, visiones, fantasmas o espectros están especializados en anunciar o en augurar la muerte. Verlos o tropezarse con ellos resulta, por eso, muy peligroso: se trata del avefría, avelaiona, butre, becerra con cans, caballo de la fiaña, cabra del aire, perra de tetas largas, perra peregrina, pastoriña, compaña, avexón, avisón, estantiga, estadea, antaruxada, ronda, xaira, zarrulada, raposa del aire, raposa facheira, raposa del Morrazo, sapo del aire, sociedade do óso, orco, can do mar, xas, ruíns… y otros que completarían este grupo de seres que provocan miedo y que, de acuerdo con las creencias arraigadas en Galicia, se pueden aparecer a personas de cualquier edad, sexo o religión.

Estos son solo algunos de los monstruos de los que habla la tradición gallega. De ellos, de la mayoría, solo nos quedan huellas heredadas de viejas creencias, de lo que fueron y en muchos casos ya no son.

No hace mucho tiempo tuve el honor de ser invitado a participar en una jornada de reflexión organizada por psiquiatras en la que se debatía desde la óptica de varias disciplinas sobre los monstruos y la exclusión social. Fue entonces cuando me di cuenta de que una de las modalidades de exclusión más recurrentes, y

en la que menos se suele reparar, es la exclusión cultural a la que son sometidas las personas que aún creen en los monstruos como seres reales. De este tipo de exclusión son víctimas hombres y mujeres, indígenas o inmigrados, que son marginados por una sociedad supuestamente promotora de valores democráticos, tolerantes y respetuosos.

Los monstruos provocan miedo. Nosotros, los humanos, con nuestra forma de actuar, somos capaces de humillar, degradar y envilecer a esos individuos y a las sociedades a las que pertenecen, así que la pregunta parece obvia: ¿quiénes son, quiénes somos, en definitiva, los verdaderos monstruos?

Bibliografía

Amades, J. (1957). «Los ogros infantiles». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 13: 254-285.

Becoña Iglesias, E. (1982). *La santa compaña, el urco y los muertos.* Ed. del autor, A Coruña.

Carré Alvarellos, L. (1983). *Las leyendas tradicionales gallegas.* Espasa-Calpe, Madrid.

Cuba, X. R.; Reigosa, A., y Miranda, X. (1999). *Diccionario dos seres míticos galegos.* Edicións Xerais, Vigo.

— (2001). *Pequena mitoloxía de Galicia.* Ed. Xerais, Vigo.

— (2006). *Diccionario de los seres míticos gallegos.* Edicións Xerais, Vigo.

Fraguas Fraguas, A. (1973). *La Galicia insólita.* Librigal, A Coruña.

Fuente Lapeña, Fr. Antonio (2006) [1676]. *El Ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean.* Ed. Arsenio Dacosta, Instituto de Estudios Zamoranos «Florián de Ocampo», Zamora.

González Reboredo, X. M. (1983). *Lendas galegas de tradición oral.* Ed. Galaxia, Vigo.

Marrazzo, Tiziana (2007). «La imagen del monstruo en las relaciones de sucesos (ss. XVI-XVII): entre moraleja y admiración», en *Artifara,* 7 (http://hal9000.cisi.unito.it/wf/ATTIVITA_C/Pubblicazi/Artifara/Artifara-n—7-/Scholastica/ARTICOLO-MONSTRUO-marrazzo.doc_cvt.htm).

Miranda, X., y Reigosa, A. (2004). *Arrepíos e outros medos. Historias galegas*

de fantasmas e de terror. Ed. Xerais, Vigo.

Molinié Fioravanti, Antoinette (1991). «Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines,* 20, n.º 1, pp. 79-92.

Reigosa, A. *Galicia Encantada. Enciclopedia da fantasía popular de Galicia* (http://www.galiciaencantada.com).

Risco, V. (1979). «Etnografía. Cultura espiritual», en *Historia de Galiza, I* (dirigida por R. Otero Pedrayo). Akal, Madrid.

Vaqueiro, V. (1998). *Guía da Galiza máxica.* Ed. Galaxia, Vigo.

This page intentionally left blank

La fuerza de lo imaginado o el temor présago: miedo al futuro desde el pasado en las leyendas actuales

Luis Díaz Viana
Centro de Ciencias Humanas y Sociales
csic, Madrid

Muchas de las leyendas contemporáneas de índole popular que han conseguido una mayor difusión tienen al miedo como principal componente de su trama narrativa. Es más, parece que resultan tan atractivas para la gente porque —a menudo— producen verdadero terror. Y ese terror procede no de la certeza de que lo que cuentan haya ocurrido, sino de algo aún más escalofriante: que podría ocurrir. O peor todavía, que podría estar sucediendo.

No es solo que, como expresa Brunvand, la leyenda recurra a elementos o «detalles cotidianos» para hacerse más creíble; lo que —por otro lado— constituye un recurso muy frecuente de las leyendas sean o no terroríficas, pues esa aspiración a una especie de extravagante verosimilitud forma parte del arte de todo relato legendario. Ni únicamente que —según señala el mismo autor— las leyendas se narren con la intención de convencernos de su veracidad: «Aunque estas historias no sean literalmente más ciertas que una película de terror, al oírlas nos damos cuenta de que... podrían serlo» (Brunvand, 2006: 15).

Lo que verdaderamente hace a la leyenda aterradora es su capacidad de persuadirnos de que se dan las circunstancias de riesgo

necesarias para que lo que en ella se nos cuenta pueda ocurrir en cualquier momento. Se trata —por lo tanto—, como indicaba también Brunvand, de una advertencia sobre no hacer «oídos sordos a las advertencias» (Brunvand, 2006: 24). Y podría añadirse: un miedo al miedo. El que de verdad sentiríamos si ese hecho no lógico pero posible del que la leyenda habla, llegara a sucedernos. No importa que haya o no sucedido, sino que —como ya antes apuntaba— pueda llegar a ocurrir.

Las leyendas que hoy nos aterrorizan formulan una posibilidad remota pero temida porque percibimos que se están produciendo las condiciones para que aquello que nos causa terror se convierta en realidad. La advertencia o moraleja de las mismas consistiría, a menudo, en señalarnos que ha habido cambios en el mundo que hacen posible determinados hechos que, hasta no hace mucho, parecerían disparatados: por ejemplo, la falta de control sobre lo que comemos, ya que es cada vez más difícil saber de dónde o de qué proviene, propiciaría que circulen rumores sobre la aparición de exóticas culebrillas en las cajas de leche de los supermercados y dientes de ratas en las hamburguesas; o sobre la sospecha creciente de que la carne misma de estos repugnantes animales pueda ser ofrecida como delicioso manjar por las grandes cadenas de comida rápida; sin tener casi que mencionar —por archiconocidas— todas esas habladurías que muestran el recelo occidental hacia los alimentos servidos en los restaurantes chinos; o el bulo difundido a través de Internet acerca de los pollos manipulados genéticamente que estarían utilizando algunas corporaciones alimentarias, como Heublin, Inc., dueña de Kentucky Fried Chicken (Wiebe, 2003: 60-61).

Según señalara Fine en un estudio ya clásico sobre los rumores de este tipo (1992), el que versa sobre la «rata frita de Kentucky», tales relatos —cuya veracidad nunca ha sido fehacientemente probada— podrían responder a un malestar soterrado en el seno de las sociedades consideradas como «avanzadas» respecto a ciertas innovaciones o cambios.

Así, la imposición a la que nos ha llevado la «vida moderna» de tener que consumir fuera de casa esa comida rápida de dudosa procedencia (Fine, 2000: 173-179). Otro aspecto interesante apuntado por Fine es que, más allá de lo que pudiera haber de cierto o no en estas suposiciones, mucha gente estuvo dispuesta a creerlas (2000, 193), y la gran difusión de las mismas llegó —al parecer— a causar pérdidas reales en las compañías involucradas.

Las primera consecuencias, pues, que debemos sacar de todo ello es que el temor no necesita que algo haya sucedido para existir y circular en forma de rumor o leyenda; y que la elucubración sobre ese hecho truculento que se teme como posible puede tener efectos perfectamente reales de distinta clase, e incluso provocar que algo termine ocurriendo. Sin embargo, no es difícil comprobar que en muchos trabajos sobre narraciones legendarias de actualidad prevalece la tendencia a pensar que ha sido un caso verdadero el que las ha originado. Sin descartar la posibilidad de que esto pudiera ocurrir en alguna ocasión, lo más frecuente suele ser lo contrario. Caro Baroja escribió algunos párrafos luminosos sobre la injustificada persistencia de la tesis *euhemerista* en la interpretación de las leyendas; es decir, sobre aquella teoría del filósofo griego Euhemero, que estaba convencido de que la mitología procedía de personajes y sucesos reales a los que el paso del tiempo y la transmisión oral habrían convertido en legendarios. Y Caro dejó dicho lo siguiente:

> Se ve bien claro que a veces el pueblo ha tenido una tendencia que, en síntesis, es la opuesta a la que sirvió al filósofo-novelista Euhemero para sentar su conocida teoría acerca de los dioses griegos [...]. Contra tal tesis se ve que el pueblo con frecuencia *ha cogido un mito y lo ha convertido en realidad concreta* (Caro Baroja, 1974: 281).

Las pesquisas de algunos periodistas acerca de las llamadas leyendas urbanas muestran su preocupación por deslindar lo verdadero de lo falso en esos rumores que —con frecuencia— han llegado a saltar a las páginas de los periódicos, bien como eco de

algo que se contaba, bien como posible noticia. El investigador Josep. M. Pujol recoge en un libro coordinado por él sobre rumores de actualidad un amplio surtido de narraciones legendarias aparecidas en la prensa (Pujol, 2002). Así, por esos recortes tomados de publicaciones periódicas que acompañan a su recopilación, desfilan las historias del vendedor marroquí que hacía *«hot-dogs»* con carne de perro, de la autoestopista fantasma que —después de recorrer ya medio mundo— habría resurgido en las carreteras del Bierzo, del reparto de calcomanías supuestamente impregnadas de LSD a los niños de una localidad catalana, del tráfico de órganos denunciado por una periodista que ganó un importante premio…

A estos ejemplos, podrían añadirse otras noticias a caballo entre lo legendario y lo tecnológico, como la aparecida en un diario de tirada nacional sobre el hipotético «robo de nubes», y la respuesta de algunos agricultores sorianos al mismo contratando miniaviones espías teledirigidos que controlen y disuadan a las aeronaves agresoras que se llevarían las nubes a otras provincias. Según el reportaje en cuestión, titulado «Guerra en el cielo de Soria por el robo de las nubes» *(El mundo*/año XVII, número 574, Crónica, domingo 29 de octubre de 2006), estos campesinos están convencidos de la presencia de esos alados ladrones, que, según ellos, ahuyentan las tormentas derramando en las nubes yoduro de plata.

Independientemente de la verdad que pueda haber en esta versión de los hechos, pues es cierto que técnicas de ese tipo (denominadas «siembra de nubes» o «lluvia artificial») se han ensayado en algunos países como Israel y —al parecer— en determinadas zonas de España, la creencia en que las nubes pueden ser desbaratadas o reconducidas de uno u otro modo viene de antiguo. *Nuberos, reñuberos* o *regulares* se ha venido llamando en pagos de León y Zamora a los hechiceros que «mangoneaban el tinglado de las nubes, principalmente los truenos, relámpagos, granizo y trombas de agua: todo lo que puede hacer daño» (Morán Bardón,

1986: 99). Los *tempestarios* o brujos causantes de tempestades y granizo con sus procedimientos mágicos eran descendientes directos de los *tempestarii* romanos y personajes muy temidos en muchos lugares de Europa a lo largo de toda la Edad Media. En el *Liber Iudiciorum* o *Fuero Juzgo,* que los reyes leoneses hacían cumplir y contra el que los castellanos se rebelaron, coloca a estos hacedores de tormentas que «hacen caer piedras en las viñas y las mieses» junto a otros hombres y mujeres que practicaban artes diabólicas, como los «agoreros» o augures, y los condena a sufrir la pena de «recibir doscientos azotes, siendo señalados afrentosamente en la frente, y llevados por diez villas circunvecinas a la ciudad, para escarmiento de los demás» (1868-1873: 152).

Pero no sólo los seres humanos podían provocar estos males del cielo, trayendo y llevando la lluvia a su antojo: todavía en tierras leonesas se cree que las animas errantes tienen esa facultad, como también los «reñuberos», genios maléficos o benéficos —según se los trate—, a los que «se puede ver entre las figuras caprichosas que forman las nubes; pues en ocasiones toman forma humana» (Rúa Aller y Rubio Gago, 1986: 79).

De los *nuberos,* humanos o sobrenaturales, se ha pasado a creer en aviones misteriosos que —al igual que aquellos— administran las nubes. Quizá porque, como apuntan Ortí y Sampere que también han recogido esta historia, «los antiguos seres sobrenaturales que nos visitaban se han vuelto «"sobretecnológicos"» (Ortí y Sampere, 2006: 94). Pero, más que nada, porque la tecnología resulta para muchos tan mágica e incomprensible como los genios mitológicos y, en ocasiones, no menos amenazadora.

Pues no solo hay aeronaves que rompen las nubes: en la tierra de pinares vallisoletana se dice que, hace unos años, era frecuente ver avionetas que lanzaban topillos desde el cielo —algunos los vieron caer en bolsas que llevaban paracaídas—, y esta habría sido la causa de la plaga de esos animales que inquietó a muchos pueblos de la zona, ya desde algunos años antes de que la

invasión de tales roedores en Castilla y León se convirtiera en noticia nacional. Estaban en todas las casas, salían de debajo de las alfombras y hasta se los encontraba uno entre las sábanas de la cama cuando iba a acostarse. Según las versiones orales que pude recoger al respecto en esa misma zona de Valladolid, entonces no solo llovían topos: también culebras y víboras. En unas, se cuenta que era el Instituto de Conservación de la Naturaleza, el ya desaparecido organismo estatal ICONA, el que mandaba a sus aviones con estos molestos inquilinos a repoblar los parajes castellanos. En otras, que eran ecologistas radicales, cuando se inició la moda de salvar ciertas especies; pero, en todo caso —fueran quienes fueran—, parece que lo hacían para que las aves rapaces de todas estas tierras tuvieran alimento vivo del que nutrirse. Los más imaginativos suponen que, primero, lanzaban los ratones, y luego las serpientes. Estas devorarían a los roedores, y las águilas reales se comerían a aquellas. En todo caso, la presencia inusual de una clase de topillos (la del *microtus arvalis)* que, además, hasta hace tan solo unos años solo se encontraban en áreas montañosas concretas, en las tierras llanas ha provocado curiosas interpretaciones que tienen que ver —otra vez en este caso— con los cambios. Se ven más avionetas —porque la forma de apagar los incendios se basa ahora en su utilización—, y se ven más topillos, *ergo* (alguien pudo pensar), algo tendrán que ver las unas con los otros, como ocurría con la falta de lluvia de la que recelaban los agricultores de las tierras de Ólvega.

Todos estos relatos constatan la capacidad de perpetua *localización* y *personificación* —señalada desde mucho tiempo atrás por tantos estudiosos— que suelen tener las leyendas más antiguas. Esa capacidad suya para —además de actualizarse— variar de lugar y de personajes, atribuyendo —en ocasiones— los aspectos negativos al grupo social y étnico más odiado o temido en cada momento. El caso de los pretendidos envenenadores de caramelos —que fue achacado a los curas en tiempos de la República— o de calca-

monías después, atribuido a los protestantes o masones bajo el régimen de Franco, resultaría —en este sentido— paradigmático. Curiosamente, y por paradójico que pueda parecer, es el cambio, son las nuevas preocupaciones, los resortes que —muchas veces— contribuyen a reavivar las viejas historias: los principales responsables de su actualización y relocalización.

Quienes en España se han interesado por las leyendas como noticias —o han buscado la noticia en ellas— con frecuencia han malentendido esta circunstancia, equiparando la leyenda a la mentira y la noticia a la verdad, de modo que «leyenda urbana» llegara a convertirse en sinónimo de superchería popular. Pero el más obstinado —y por otra parte— conmovedor intento, en su ingenuidad, de buscar un origen real a una leyenda lo constituye la indagación del periodista Jorge Halperín, cuando se propuso —siguiendo el rastro de diversas «cadenas de transmisión» de la historia— desentrañar cuál era el eslabón primero de la difundidísima narración de la «rata asesina», «perro extranjero» o (como yo la he denominado también) «mascota engañosa». Finalmente, el infatigable buscador de la verdad se dio por vencido en su investigación casi detectivesca, reconociendo:

> A medida que avancé entre los "testigos" del supuesto episodio —que nunca son testigos directos sino apenas voceros o a lo sumo intermediarios— llegué a un punto en que la historia de la rata asesina se bifurcó, como hemos visto, en varias cadenas de narradores y versiones, otro de los recursos de que se vale esta ingeniería de la ilusión (Halperín, 2000: 31).

Pero lo que Halperín dice al final de su obra *Mentiras verdaderas* es ya muy diferente al cándido planteamiento de cierto periodismo que aún se empecina en encontrar al fondo del laberinto de la transmisión popular un hecho concreto que —como en un nuevo *euhemerismo*— explique el surgimiento y la circulación de una leyenda. Y, así, concluye:

> Nunca sabemos cómo empieza la historia o quién la cuenta por primera vez; nunca sabemos si creer o no creer en absoluto. Pero en todo esto hay algo que nos atrapa. Entonces nos sentamos, escuchamos atentamente y acaso decimos: «eso puede ser y ahora que lo me lo decís, recuerdo que yo conozco a un amigo al que le pasó algo parecido» (Halperín, 2000: 277).

Es lo que ocurre, precisamente, con el caso que Halperín abordaba al principio de su libro. El rastro de la historia —según él señaló— pronto se bifurcaba, además, porque (aunque lo parezcan) no todas las ratas de esa historia son iguales. Ya señalé en un trabajo anterior cómo un mismo relato puede funcionar en un doble sentido, merced a la variante introducida en uno de los tipos de sus versiones (Díaz, 2003: 168-69), convirtiéndose una misma historia en dos complementarias pero distintas que funcionarían a modo de partes de una sinfonía. Y que tal parece ser el caso de dos modalidades de versión de esa leyenda urbana que nos habla de un perro traído de fuera cuya naturaleza resulta ser la de una rata.

La narración, según fuera el país de procedencia o el comportamiento del animalito, ha sido denominada por algunos de sus recopiladores en español como «El perro del Ganges» (Díaz, 1997: 153), «El perro extranjero» (Ortí y Sampere, 2000: 285-86), «La rata asesina» (Halperin, 2000: 17-32), o incluida bajo un rótulo más general de «Mascotas exóticas» (Pedrosa, 2004: 199-201). Es la historia, bien conocida en el ámbito anglosajón del folklore desde que Brunvand la publicara, del perro chihuahua o «The Mexican Pet» (Brunvand, 1986: 21-23). Más allá de las interpretaciones que se han venido haciendo de esta «mascota engañosa» (Díaz, 2003: 165-166) en clave de miedo a la inmigración por diversos autores, como recogen Ortí y Sampere (2000, 287) o el propio Brunvand en una edición posterior del tema (Brunvand 2002, 258-60), apuntamos entonces que los relatos al respecto —en su versión de la rata desconocida por atávica o del animal mutante— nos situaban, en realidad, ante un doble miedo, o un miedo de ida y vuelta: a lo que

viene de atrás y a lo que podrá venir, a la tradición y al progreso, al pasado y al futuro.

Más concretamente, quiero exponer ahora en relación con todo lo dicho en páginas anteriores, que de lo que tratan los dos tipos de versión es de nuestras dudas respecto a cómo se nos presenta y se maneja en el mundo actual a estos conceptos; o, dicho de otro modo, de nuestra suspicacia frente a un manejo perverso de la tradición y el progreso que conduciría a la «otredad» de —o entre— nosotros mismos. Es significativo, en este sentido, que ratas, perros y personas aparezcan como intercambiables en estos relatos. Perro y rata pueden ser metáforas claras del emigrante, en algunos de estos relatos de forma bastante palmaria o casi explícita. Por ejemplo, en la versión típica del tema que recogí mucho antes de que a España llegara la moda de recopilar esta clase de relatos y a la que me referí tempranamente en un artículo y luego capítulo de libro, que llevaba el título de «Leyendas de ahora». Sobre ella ya comentaba entonces:

> La leyenda del «perro del Ganges», esa rata gigantesca que unos turistas recogen en la India y se traen a su casa en España tomándola por un cánido, nos está —quizá— señalando el miedo aún no superado hacia los animales por muy domésticos que puedan resultar. Pero más allá de la interpretación, en clave de temores, que suele hacerse de estas leyendas urbanas, emerge otro mensaje no menos profundo que es nuevo y viejo, de aquí y de cualquier parte: la realidad no es lo que parece o es más de lo que parece (Díaz Viana, 1997: 153).

Pero en el segundo tipo de versiones, cuando los turistas traen de un «país avanzado» —o de los tenidos por tales—, así Alemania o Japón, la extraña mascota, esta ya no es siempre una rata gigante y exótica de raza desconocida en Occidente, sino el producto de una mutación genética (Ortí y Sampere, 2000: 286). Sin embargo, sí sigue siéndolo todavía en la siguiente versión recogida por

Pujol en Cataluña, y que este autor y sus colaboradores han titulado «El gos del Japó»:

> Una parella de turistes catalans van al Japó, i en un carrer de Tòkio troben un gosset petit i de pèl molt cort que els segueix continuament i juga amb ells. Li agafen afecte, veuen que està abandonat i se l'emporten. A l'avió, aconsegueixen pasar-lo en una bossa, sense que el gos els delati. Un cop a casa veuen que li surt bromera de l a boca i decideixen portar-lo al veterinari. El vetereinari observa l'animal amb sorpresa: no es tracta pas d´un gos sinó d'una espècie exótica —i molt grossa— de rata de claveguera (Pujol, 2002: 178).

Otras historias menos conocidas, como la de la rusa mutante convertida en vampiro urbano, vienen a aclarar algunos aspectos de este posible «significado profundo» de los relatos de la mascota engañosa en su versión de animal mutante. Porque, aunque han sido catalogadas como narraciones diferentes por los recopiladores, tienen que ver —en nuestra opinión— con el mismo asunto. Veamos lo que dice la primera de ellas, obtenida de una chica de 15 años en la ciudad de Vic:

> Després de l'exlosió de Txernobyl, una persona s'amaga en un contenidor de residus tòxics i és enviat a Nova York. S'alimenta dels residus i es transforma en un ser abominable que s'alimenta de la sang de les persones i animals. Viu a les clavegueres i cuan ataca deixa el senyal d'una sangonera. La gent atacada es mor (Pujol, 2002: 44).

En este relato, el personaje protagonista es una víctima de los excesos de la tecnología, otro tema recurrente en las historias que estamos tratando. Y, más en concreto aún, de una de las energías, la nuclear, que ahora se nos vuelven a plantear como garantes de nuestro futuro. No hay aquí ratas, pero la rusa vive como una de ellas, en la oscuridad de las alcantarillas. Y la metáfora parece clara: una y otras pertenecen al mundo invisible que está bajo nosotros, a la realidad subterránea sobre la que se funda nuestra supuesta sociedad del bienestar.

Se trata de nuevo, como vemos en todos estos casos a los que me estoy refiriendo, de advertencias sobre algo que podría ocurrir dada la movilidad inusitada de animales —y de personas—, de situaciones que no es descartable que se produzcan a causa de la constante (y a menudo brutal) irrupción de lo «primitivo» o lo «futurista» en nuestro presente. De los alimentos que no controlamos a las mascotas que no lo son, pasando por los aviones que roban las nubes de las que se nutrían las cosechas o arrojan topillos a los campos, ráfagas de miedo que vienen del pasado o del futuro parecen poblar nuestro actual imaginario.

Y es significativo que sean roedores, el topillo o la temida rata, los animales que encarnan y simbolizan ese temor en todas estas narraciones. La rata como plaga, la rata origen de la peste: las ratas que asolaban campos o envenenaban las aguas provocando las mayores hambrunas y epidemias que conoció Occidente. Un miedo que viene de muy atrás, y un miedo que nos espera allí adelante, en un futuro en el que podremos comer ratas y otros animales manipulados genéticamente sin saberlo y en el que nuestras mascotas o las presas para las aves de rapiña que arrojen —en su delirio— algunos ecologistas con el apoyo de aviones gubernamentales desde el cielo serán, también, ratas mutantes de laboratorio. Las mismas personas —afectadas por las mutaciones de nuevas energías— se alimentarán de la sangre de los transeúntes, a modo de vampiros de última generación, y llevarán la clandestina vida de unas ratas de cloaca.

Seguramente una cierta percepción del tiempo (el horario y el meteorológico) como una realidad enloquecida o dislocada pueda haber favorecido estos temores emergentes. Acierta plenamente Halperín —en este sentido— cuando apunta, en las conclusiones de su libro, que los cambios tecnológicos ocasionados desde la revolución industrial «trastornaron cierta visión clásica del tiempo» (2000, 276), y que las leyendas muy bien podrían estar reflejando, pero también conformando, las consecuencias o la reacción ante

tales transformaciones. Que —por decirlo de otra manera— serían a la vez testimonios y revelaciones (o si se prefiere presagios) acerca de esa inevitable dislocación del tiempo, de los tiempos. «¿Qué tienen que ver estas digresiones sobre el tiempo y el espacio con los relatos urbanos?» —se pregunta Halperín—. Y contesta:

> La respuesta anida sin querer en esas historias en las que alguien (…) ha visto lo que ocurrirá hasta el límite de provocar el hecho a partir de esa adivinación. Vista de otro modo, la cualidad de ciertas personas de «ver» el futuro no es más que la capacidad de hacer una lectura de tendencias (Halperín, 2000: 276).

Un ejemplo difícilmente igualable de la repercusión que pueden tener el rumor o la leyenda para determinar el futuro lo constituye —sin duda— el fenómeno que se conoció en Francia como «la grande peur» y que, según un estudio pionero en historia social debido a Georges Lefebvre, habría contribuido de forma importante a las revueltas que culminaron en la Revolución de 1789. El miedo a que llegaran bandas organizadas de malhechores a incendiar las cosechas o a atacar ciudades y pueblos provocó que las gentes se armaran formando brigadas ciudadanas y campesinas. La confusión debió de ser tal que las brigadas nacidas para combatir a las bandas se convirtieron en realidad en las bandas que habían temido e incendiaron castillos y poblaciones, presa de un furor no del todo explicado ni explicable.

Según la interpretación de Lefebvre (1932), el rumor de que esas bandas iniciales actuaban instigadas por un «complot aristocrático» acrecentó el odio de la burguesía y las masas populares contra las élites dominantes, y encendió definitivamente la mecha de la rebelión. Pero, según revisiones actuales del tema, «el gran pánico» fue una cadena de pequeños pánicos y la hipótesis del «complot aristocrático» solamente una de las formas —y no la más difundida— que adquirió el rumor. También circuló la versión de que eran bandas de extranjeros de diferentes nacionalidades o con-

tratados por un país enemigo, o ladrones y bandidos procedentes de las provincias colindantes y rivales. Las versiones, pues, acogían casi todas las formas posibles del «enemigo imaginado». Pero, en cualquier caso, el resultado fue que la gente decidió defenderse por su cuenta del peligro, reconociendo de facto que el orden que les cobijaba ya no era tal, no les servía.

Algo estaba pasando entonces y algo está pasando ahora. Siempre ocurre algo que amenaza con desequilibrar el mundo en que se creía vivir armónicamente. No nos tomemos, pues, a broma o como mentirijillas sin relevancia el contenido de las leyendas. Los rumores de la Francia de aquel tiempo, como ha señalado certeramente Timothy Tackett, revelaban «el temor a una anarquía inminente». Y fue ese miedo antes del miedo, ese temor al futuro, lo que trajo probablemente otro futuro distinto al que podía haberse producido. Fue un temor mítico, legendario, lo que transmitió por todo el país esa sensación colectiva de que «parecía inevitable adelantarse al ataque de brigadas reales o imaginarias» (Tackett, 2004). La ficción es —muchas veces— más poderosa que la propia realidad y sirve, como ninguna otra cosa creada por los humanos, para retardar o acelerar los cambios que acaecen en el mundo.

Según ha señalado certeramente Fernández Juárez, no es nada probable, por ejemplo, que los casos históricos de «sacamantecas» dieran origen a las leyendas al respecto —aunque sí contribuyeran a la popularización del término en el siglo XIX—, pues, como este autor muestra, las «ideas que atribuyen a la sangre y grasa humanas propiedades curativas» provenían de antiguo (Fernández Juárez, 2008: 58). Pero los rumores populares de que su utilización curaba la tisis o resultaba necesaria para engrasar los nuevos ingenios mecánicos revitalizaron el mito en clave de resistencia a un futuro deshumanizador. Ahora la enfermedad de los ricos se curaba con sangre de los pobres, y el progreso exigía que sus veloces ruedas avanzaran sobre la sangre de los niños. El futuro mataba a la esperanza.

En el universo imaginario desde el que se construyen las leyendas, los hechos son como accidentes de un sueño interminable. Y las personas reales que aparecen llevando a cabo lo que ya estaba previsto en ellas se comportan —en muchas ocasiones— a modo de meros fantasmas que cumplen y encarnan los designios legendarios de la fatalidad.

Bibliografía

Brunvand, Jan Harold (1986). *The Mexican Pet: More «New» Urban Legends and Some Old favorites.* Norton, New York-London.

Brunvand, Jan Harold (2002). *Encyclopedia of Urban Legends.* Norton, New York-London.

— (2006). *Tened miedo... mucho miedo. El libro de las leyendas urbanas de terror.* Nuevas Ediciones de Bolsillo, Bercelona.

Díaz Viana, Luis (1997). *De lo propio extraño.* Sendoa, Madrid-Oiartzun.

— (2003). *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización.* CSIC, Madrid.

Fernández Juárez, Gerardo (2008). *Karishiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia.* CIPCA, La Paz.

Fine, Gary Alan (2000) [1992]. «Kentucky Fried Rat: Leyendas y sociedad moderna», en Sánchez Carretero, Cristina, y Noyes, Dorothy (eds.), presentación y revisión de Luis Díaz Viana, *Performance, arte verbal y comunicación,* pp. 171-193. Sendoa, Madrid-Oiartzun.

— (1992). *Manufacturing Tales. Sex and Money in Contemporary Legends.* University of Tennessee Press, Knoxville.

«Fuero Juzgo», Libro VI, Título II. 1868-1873. *Los códigos españoles concordados y comentados,* vol. I. La Publicidad, Madrid.

Halperín, Jorge (2000). *Mentiras verdaderas. 100 historias de lujuria, horror y sexo que alimentan las mitologías populares.* Editorial Atlántida, Buenos Aires.

Lefebvre, Georges (1932). *La Grande Peur de 1789*. Centre de Documentation Universitaire, París.

Morán Bardón, César (1986). *Por tierras de Zamora.* Diputación Provincial, Zamora.

Ortí, Antonio, y Sampere, Josep (2000). *Leyendas urbanas en España.* Martínez Roca, Barcelona.

Pedrosa, José Manuel (2004). *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas.* Páginas de Espuma, Madrid.

Pujol, Josep M., y Grup de recerca folklórica d´Osona (2002). *«Benvingut/da al club de la SIDA» i altres rumors d´actualitat.* Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Barcelona.

Rúa Aller, Francisco J., y Rubio Gago, Manuel E. (1986). *La piedra celeste. Creencias populares leonesas.* Diputación Provincial, Breviarios de la calle del Pez, León.

Tackett, Timothy. «La Grande Peur et le complot aristocratique sous la Révolution française», in *Annales historiques de la Révolution française,* numéro 335 [en ligne], mis en ligne le: 20 février 2008. URL: http://ahrf.revues.org/document1298.html. Consulté le 28 juin 2008.

Wiebe, Karl (2003). *This is not a Hoax. Urban Legends on the Internet.* Publishamerica, Baltimore.

This page intentionally left blank

Leyendas vivas en Portugal: El robo de órganos en las tiendas de los chinos

J. J. Dias Marques
Universidad de Algarve

Empecé a recoger literatura oral, sobre todo romances y canciones narrativas, en 1980, en los *concelhos* de Bragança y Vinhais, en el nordeste de Portugal, y, desde entonces, he continuado haciendo esa labor en varias otras regiones del país, tanto continentales como insulares[1]. Al cabo de esos veinte años de experiencia, pensaba que ya sabía lo que era la tradición oral. Pero solo cuando, en 2002, empecé a interesarme por las leyendas, descubrí de verdad la tradición oral viva.

No quiero con esto decir que todo el género leyendístico esté exultantemente vivo, de ningún modo. Es innegable que una gran cantidad de leyendas portuguesas (por ejemplo, las de moras encantadas) están tan en decadencia como el romancero[2]. Sin embargo, otras sí que se hallan bien vivas. Me refiero a aquellas que suelen

1 Artículo traducido del portugués por el autor. Revisión de José Manuel Pedrosa.

2 Se exceptuarán ciertos casos, como los de Olhão o Silves, ciudades del Algarve en las que las leyendas de moras continúan contándose (hasta a nivel escolar), pero aparentemente más por su valor identitario (como prueba de la especificidad cultural de dichas localidades), que porque la gente crea verdaderamente en ellas. En esas ciudades, las historias de moras, más que vivir como leyendas, parecería que se han convertido en cuentos. El caso de Olhão (con «su» leyenda de la mora Floripes) merecería sin duda un estudio, en que no podría dejar de tenerse en cuenta el

ser designadas como «urbanas», «contemporáneas» o «modernas», designaciones que (por lo menos implícitamente) tienen la finalidad de separar dichas leyendas del resto del *corpus* leyendístico, que sería el formado por las leyendas «rurales» o «antiguas».

Hay que señalar, al respecto, que probablemente muchas de las leyendas vivas en la actualidad son de hecho «modernas» (en el sentido de que nacieron hace poco tiempo). Con todo, los estudiosos han revelado que la «modernidad» de varias de las leyendas de las que hoy en día se cuentan es solo apariencia, y que sus orígenes o su trasfondo son, a veces, muy antiguos. Lo que sucede es que dichas leyendas se han adaptado muy bien a los usos y discursos de la modernidad, integrando aspectos de nuestra vida cotidiana, lo que les da la apariencia de «modernas» y la energía vital de que disfrutan. Por tal motivo, y como es imposible llegar a determinar, sin meterse en un estudio más profundo, cuáles de estas leyendas «modernas» («urbanas», «contemporáneas»...) son, de hecho, de origen moderno, prefiero la designación de leyendas «vivas», adjetivo que creo más riguroso, ya que solo define o etiqueta su arraigo vital en la tradición oral de hoy, lo cual es una dimensión objetiva y fácilmente apreciable.

Es precisamente su característica de tradición oral viva el que me parece el rasgo más fascinante de estas leyendas. De hecho, se trata de relatos que, al contrario de lo que sucede con el romancero o con el cancionero narrativo, no son una simple supervivencia precaria del pasado, vinculada a tiempos que no volverán, contada por personas de más de medio siglo (cuando no de más de setenta años) y que vivieron toda su vida en aldeas alejadas de los grandes centros urbanos. Muy al contrario de otros géneros de la literatura oral hoy agonizantes, las leyendas vivas tienen, para mí,

fenómeno representado por la reciente película de Miguel Gonçalves Mendes *Floripes* (2007), y el enorme éxito de público que tuvo en Olhão y Faro, con las entradas agotadas durante varias semanas.

el supremo atractivo de poder ser escuchadas entre amigos, encontradas un día sí y otro no colándose en mi ordenador a través del correo electrónico, leídas en los periódicos bajo el disfraz de posibles acontecimientos.

Es a una de estas leyendas que dedicaré este artículo.

A finales de octubre del 2006, una colega de mi Facultad me contó lo siguiente[3]:

> *Informante:* Recientemente (puedo hasta decir el día en que sucedió: fue el día veintidós de octubre, que cayó en domingo), estaba yo en Lisboa y me encontré con unos primos que son de Cabeça Gorda, cerca de Beja. Y, mientras conversábamos (estábamos allí en los Pastéis de Belém[4], desayunando), mi primo (que tiene unos veinticuatro años), ya no me acuerdo como es que la conversación derivó hacia ese asunto, hacia las tiendas de los chinos. Pero él me contó que unos amigos suyos, en Beja, habían sabido de alguien que había ido a una de aquellas tiendas. Era una pareja de jóvenes y... Ahora ya no me acuerdo de si el chico se quedó en el coche y si la chica entró en la tienda, o si entraron los dos. Lo que sé es que el chico empezó a sentir extrañeza, porque dejó de ver a la chica durante bastante rato. Y luego preguntó en la tienda si no habían visto a la chica, una persona con señas de tal tipo, y le respondieron que no. Y a él le pareció aquello muy raro. Y se puso a buscar y encontró, allá por detrás de los mostradores o de los escaparates de la tienda de los chinos, una especie de sótano, un subsótano o una habitación cualquiera que estaba allá escondida, donde estaba ya la chica medio dormida (le habían dado éter o yo no sé que, cualquier cosa de ese tipo), y la tenían preparada para quitarle los órganos.
>
> Esto no me fue contado hasta el final por él, porque yo me entro-

3 Informante: Ana Isabel Candeias Dias Soares, 36 años. Natural de Lisboa, vivió en Loulé (Algarve) desde la edad de tres años hasta 2004. Actualmente, vive en Faro. Doctora en Literatura, profesora de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Algarve. Versión recogida en Gambelas, *concelho* de Faro, en dicha Facultad, el 31/10/2006, por J. J. Dias Marques.

4 Nombre de una famosa pastelería de Lisboa.

metí inmediatamente en su relato, y le dije que eso era una leyenda urbana, ya que te había oído hablar a ti [se refiere al entrevistador] acerca de ella[5]. Y por eso ya no continuamos.

Colector: ¿Y él te dijo como había sabido acerca de aquello?

Informante: Un amigo se lo había contado, en relación con otro amigo. Esto habría pasado en Beja. En Beja, las tiendas de chinos no son de ahora. El fenómeno es general [hoy] en todo el país, pero, por lo menos desde el 97 hay tiendas de chinos en Beja. Desde hace ya casi diez años[6]. Pero me pareció curioso que ahora, el 22 de octubre, se pusiese él a hablar de aquello.

No le di demasiadas vueltas al asunto. Volví a pensar sobre aquella cuestión hace tres o cuatro días (el jueves de la semana pasada, o el sábado), cuando fui a Loulé, donde viven mis padres. Y, o íbamos hacia la casa de mi hermana, que vive en Poço Novo, o veníamos de casa de mi hermana. Yo iba en el coche con mi madre, con mi hermana y con mi padre. Cuando pasábamos por la Avenida José da Costa Mealha (que es aquella avenida grande de Loulé), allí hay ahora una serie de tiendas de chinos, hasta tal punto de que ahora hasta le llaman, en broma, la Avenida de Shangai. Y entonces estábamos hablando precisamente sobre esto, y mi madre, muy seria, y como si estuviese hablando de algo que hubiese sucedido allí, contó (con un relato muy inconcreto sobre el origen de la historia, diciendo «Ya no sé quien me dijo que escuchó en las noticias, o que había escuchado o había leído») que supo de una pareja que había ido a una tienda de chinos de estas, y que luego el hombre había dejado de ver a la mujer (en este caso eran personas más viejas que en la historia de Beja). Y que, entonces, fue preguntar a los de la tienda y [estos dijeron] que no la habían visto. Y a él le pareció muy raro todo aquello; buscó, buscó, y finalmente dio con la señora que estaba en la misma situación, medio ador-

5 De hecho, algún tiempo antes, conversando con Ana Soares, yo le había hablado de un correo electrónico que estaba circulando y que contaba esta historia. Y le había comentado que, sin duda, se trataba de una leyenda.

6 La informante conoce bien Beja (ciudad del Alentejo), pues, siendo su familia originaria de dicha aldea de Cabeça Gorda, en los alrededores de la ciudad, ella, aunque haya vivido casi toda su vida en el Algarve, se desplaza a Beja con cierta frecuencia.

mecida. Y se había terminado sabiendo que era para que le quitaran los órganos.

Este relato de mi madre yo no lo interrumpí, porque me pareció curiosa la coincidencia de, en tan poco tiempo, oír personas tan próximas hablando de la misma historia. Por tanto, quise escuchar de qué modo me contaba ella la historia. Y, al final, le dije: «Mira, yo creo que eso debe ser lo mismo que me contó Henrique [nombre del primo de la informante] la semana pasada, y que es una leyenda urbana». Pero me pareció curiosa esta coincidencia, y me pareció divertida la referencia a la Avda. de Shangai.

Colector: ¿Quien habló en la Avda. de Shangai?

Informante: Mi hermana, que dijo que quien dio ese nombre a la avenida fue un señor que trabaja en el tribunal de Loulé, que se llama António Clareza, y que es un tipo muy divertido, muy atento a las cuestiones locales, de Loulé. Ha escrito ya obras de teatro, del tipo del teatro ligero, con muchas referencias a Loulé. Él tiene que ver con la Casa de la Cultura, y mi hermana le conoce bien.

Colector: Y fue cuando tu hermana dijo eso que tu madre contó la historia...

Informante: Exacto. Nosotros íbamos en el coche, por la avenida, pasando por delante de una de las tiendas, y ella [la hermana de la informante] dijo: «Clareza, a propósito de estas tiendas, bautizó esta avenida Avda. de Shangai. Y todos los del grupo de teatro de la Casa de la Cultura dicen Avda. de Shangai, en broma» [...].

Mi madre, cuando contó [la historia], no tenía conciencia ninguna de que aquello podía ser una leyenda; fue por eso que yo no le interrumpí, porque quería ver hasta dónde iría ella con la historia. Y lo que me pareció curioso fue ver cómo ella[7], que ahora está jubilada, pero que sacó la carrera de enfermera, que fue enfermera toda su vida, que es una persona atenta, una persona que hizo incluso una especialización en Salud Pública, que no es una persona crédula, relató aquello como quien dice: «Mirad que eso de la Avenida de Shangai es hasta peligroso, porque los chinos hacen esto». Ella no lo dijo exactamente con estas pala-

7 La informante explicó más tarde que su madre nació en Beja, y que vive en Loulé desde 1973.

bras, pero el tono de la historia era ese, de preocupación por aquella pareja que había pasado por aquella experiencia tan horrible.

Colector: ¿Y ella lo contaba como si fuera una cosa sucedida en Loulé o en algún otro lugar?

Informante: Como si fuese una cosa de Loulé, que ella hubiese sabido a propósito de aquel lugar, de Loulé. Y no me parece tan extraño que ella se lo creyese, porque ella no frecuenta las tiendas de chinos. Es una cosa que, para ella, sería un último recurso. No es porque sean tiendas de chinos, es porque no es aquella tienda donde ella va siempre, la tienda de Doña Esperança. Y salir de allí, sea para ir a los chinos, sea para ir a Pingo Doce[8] o sea a lo que fuere, ya es raro. Por tanto, aquello es un mundo diferente de aquel que ella hace como itinerario de sus compras del día a día. Y de ahí que yo hubiera visto aquello como uno de los motivos de su credulidad. Aquello es tan raro que [allí] hasta podría pasar cualquiera cosa de ese tipo. Imagino que si ella fuera [allá] todos los días..., como hace la gente, los jubilados, que van allá todos los días, y que se sienten a su gusto y consideran aquel espacio más suyo, ya no creería con tanta facilidad en estas cosas raras. Porque lo que me sorprendió fue precisamente la facilidad con que ella *compró,* por decirlo así, la historia.

Colector: Y tú hermana, cuando tú madre lo contó, ¿dio la impresión de que había escuchado ya la historia?

Informante: No me acuerdo. Creo que no. Nosotros nos quedamos todos callados dentro del coche. Yo me callé a propósito. No era que me sorprendiera la historia, porque, como ya te he dicho, ya la conocía por ti y por mi primo. Pero mi padre iba muy callado, y mi hermana igual. Pero yo no esperé los comentarios de ellos, porque ahí intervine, y expliqué que aquello es una leyenda. Y que se cuenta hasta con algo de chauvinismo. Y después continuamos hablando acerca de las personas que, siendo portuguesas, también son muy malas, también hacen cosas horribles. En fin, la conversación se desvió hacia ahí, no nos quedamos en los chinos, ni se comentó mucho la historia, quedó claro que aquello era leyenda.

Colector: Pero ¿tú madre lo creyó también?

Informante: Sí, sí, sí.

8 Nombre de una cadena de supermercados.

Como se puede apreciar, en pleno centro de una ciudad, dentro de un coche en marcha, puede surgir la narración de una leyenda, contada a sus dos hijas profesoras universitarias por una señora que tiene un curso de enfermera y mucha experiencia de la vida. El modelo que tendemos a imaginar cuando se habla en transmisión de la literatura oral (una escena que remite a una época no posterior a la década de 1950, en una aldea del interior, alrededor de la lumbre, con un viejito analfabeto que cuenta historias de reyes y de princesas a un niño que aún no asiste a la escuela) se encuentra muy lejos de esta realidad.

De ahora en adelante, titularé este tipo de relato y otros similares como versiones de una leyenda a la que daré el título de *El robo de órganos en la tienda de los chinos.* La clasificación de «leyenda» es, sin embargo, solo provisional, ya que, como veremos más adelante, parece que aquí, en lugar de una leyenda nueva y distinta, estamos ante un nuevo subtipo (o quizá ni llegue a esa categoría) de una leyenda más antigua.

La primera vez que oí contar una versión de *El robo de órganos en la tienda de los chinos* fue el 25 de septiembre de 2006, en Faro, durante una clase del curso de Ciclo de las Artes que impartí en la Escuela Superior de Salud. Allí, cuando yo, para ejemplificar lo que es una leyenda, resumía una versión o dos del *Robo de órganos* (leyenda a la que más adelante haré más referencia), un alumno contó una versión de un relato sin duda similar, pero que yo no conocía. Según nos explicó, la había escuchado de su abuela, poco tiempo antes, en Faro, mientras pasaban frente a una tienda de chinos.

Días más tarde aquella nueva leyenda me llegó también a través de Internet, en correos electrónicos reenviados por dos antiguas alumnas que sabían de mi interés por el tema, y que por ello me reenvían todos los *e-mails* que reciben y contienen lo que parecen leyendas[9].

9 Se trata de Ana Botelho de Azevedo y de Sara Vitorino Fernández, cuya repetida colaboración sinceramente agradezco.

Aunque estos correos me llegaron ya a finales de septiembre, las fechas más antiguas que aparecen en ellos, antes de los diversos reenvíos *(forwards),* apuntan hacia el inicio de ese mes. De hecho, el correo electrónico más antiguo es del 2 de septiembre, y los otros son del 5 y del 7 del mismo mes. Todos ellos contienen un texto fundamentalmente igual, aunque, en el inicio y/o en el final, añaden algo a modo de comentario. Veamos el correo del día 2[10]:

> Sent: Saturday, September 02, 2006 6:06 PM
> Subject: Fw: Tiendas de chinos: ¡¡¡PELIGRO!!!!
>
> Me gustaría compartir con vosotros algunos episodios que me han relatado, que de hecho son impresionantes.
>
> Hace unas semanas, en una tienda de chinos, en ÁGUEDA, el padre dejó a su hija a la puerta de la tienda (ya que tenía alguna compra que hacer en ese establecimiento), y le aguardó en el *parking* dentro del coche. Al cabo de bastante tiempo de espera, resolvió entrar en la tienda en busca de su hija, pero no consiguió encontrarla dentro. Interrogó a algunos dependientes de la tienda, que afirmaron no haberla visto. Insistió de tal forma en que su hija había entrado en la tienda que al final llamó a la policía. Los policías entraron y tampoco encontraron a la joven, hasta que por fin solicitaron refuerzos de compañeros que tenían perros-policía y que, gracias a su olfato, consiguieron detectar la presencia de la joven en una zona más alejada de la tienda, en el interior de una trampilla. La joven ya tenía el cuerpo marcado cerca de algunos órganos vitales, y su destino iba a ser el siguiente: MUERTA PARA TRÁFICO DE ÓRGANOS.
>
> Otro caso idéntico pasó en la tienda de chinos en el RETAIL PARK, en AVEIRO[11]. El marido se quedó fumando un cigarrillo a la puerta de la tienda, mientras su esposa entró. Cuando el marido, al cabo de unos

10 En la traducción intenté mantener el estilo no siempre muy correcto del original portugués, aunque retoqué un poco su puntuación. Mantuve su uso de las mayúsculas.

11 El Retail Park es un conocido parque comercial de esta ciudad, situada en el litoral central del Portugal Continental.

minutos, entró en busca de su esposa, ya no la vio. Cuando la buscaron, ella estaba ya atada en la trastienda, y su destino iba a ser probablemente el mismo.

Así que, si entráis en una tienda de esos hijos de..., tened cuidado de no ir solos, pues facilitáis su trabajo.

Esto no es una broma. Por favor, divúlguenlo al mayor número de personas posible.

ES ÉSTE EL AGRADECIMIENTO DE LOS CHINOS AL ESTADO PORTUGUÉS, por no cobrarles impuestos durante 5 años por la apertura de sus tiendas.

Según se puede apreciar, aunque este texto haya sido transmitido por escrito, su lenguaje indica que la historia narrada ha tenido como origen la tradición oral, y que el correo electrónico es solo una expresión de la puesta por escrito de algo que se conoció a través de la oralidad («algunos episodios que me relataron»)[12]. Este correo electrónico es, por tanto, una manifestación subsidiaria de la transmisión boca a boca, se parece mucho a ella, y desempeña fundamentalmente el mismo papel, ya que termina, sin duda, realimentando la vida oral del relato. No es imposible que la persona que contó la leyenda a la madre de mi compañera Ana Soares haya tenido conocimiento de ella a través de una cadena de transmisión en la cual, en determinado momento, el correo electrónico pudo haber tenido un papel de eslabón importante.

Buscando en Internet (el 2/11/2006), encontré nada más y nada menos que 263 testimonios del correo arriba transcrito, insertado en otros tantos *blogs* portugueses. El más antiguo de esos *posts* data del 29 de agosto, aunque la mayoría sea de entre el 31 de agosto y el 2 de septiembre, días en que al parecer hubo un pico en la difusión de dicho correo. De gran interés para la comprensión del clima social en que esta leyenda surgió son los

12 A su vez, el correo del 7 de septiembre tiene en el inicio el siguiente añadido respecto al del día 2: «Esto es verdad, pues ya me lo habían dicho personalmente de la tienda de Águeda».

comentarios hechos a propósito del correo por los titulares de los *blogs* y por los lectores. Más adelante transcribiré algunos de esos comentarios.

El primer testimonio que me fue posible conseguir de esta leyenda en Portugal está en la edición *on line* del diario *Correio da Manhã,* del 22 de julio de 2006. Veamos unos extractos de la noticia[13]:

> Un rumor puesto en circulación por desconocidos, en Castelo Branco, según el cual las clientas eran secuestradas y agredidas en la Tienda China de la Amistad, indignó sus propietarios, que en los últimos días perdieron gran parte de su clientela.
>
> «Es una broma de muy mal gusto», dijo al CM Wang Qin, propietaria de la tienda, situada en la Calle Poeta João Roiz. Esta comerciante está indignada porque, según afirma, el rumor ya se difundió por todo el país. «La PSP[14] ha recibido ya muchas llamadas de Coimbra, de Lisboa y del Algarve, preguntando si era verdad», adelantó su marido, Shanailin [...].
>
> El rumor cuenta que una mujer habría sido secuestrada en el interior de la tienda. Su marido, intrigado por el retraso, llamó a la PSP, que pudo descubrirla atada y con el pelo cortado. El objetivo sería retirarle órganos para una red de tráfico...

En el *site* del *Correio da Manhã,* al final de la noticia, se encuentran varios comentarios de los lectores. Algunos son claramente anti xenófobos, como, por ejemplo, éste:

> Cuidado con el racismo, señores. ¿Será que nosotros no somos también emigrantes por ese mundo fuera? Toda mi vida laboral he tenido colegas de varias nacionalidades, entre ellos chinos. Amigos de trabajar y

13 Barata, 2006.

14 Iniciales de «Polícia de Segurança Pública», equivalente en España a la Policía Nacional.

> muy respetuosos. ¿Será por eso que no son bienvenidos? Me parece que es ese el problema: envidia de ver a alguien salir adelante en la vida. ¿Porqué no imitarlos? Demasiado trabajo, ¿verdad?[15]

Pero otros comentarios son de personas que, por lo menos, admiten que la historia puede ser verdadera. Es el caso del comentario siguiente, que, además, hace referencia a otra creencia, corriente en muchos países occidentales: los chinos que mueren en esos países son enterrados clandestinamente, de forma que sus documentos legales pasan a otros chinos inmigrantes ilegales (subyacente está sin duda la idea occidental de que «los chinos son todos iguales»...). Veamos ese comentario:

> Hay que tener mucho cuidado con tiendas y restaurantes chinos. Cuando los precios son muy bajos, hay que desconfiar, y mucho. Lo que yo nunca supe, aquí en Portugal, fue de un funeral de un(a) chino(a). ¿¿Será que no mueren?? ¡Es muy raro![16]

De todos los comentarios, el más curioso es uno, claramente xenófobo, que, además de mencionar una conocidísima leyenda sobre restaurantes chinos, cuenta un caso que el autor habría presenciado en las cercanías de una tienda de chinos, y que daría pábulo a las peores sospechas:

> Es preciso tener mucho cuidado con esa gente. Por cierto, hace poco tiempo iba pasando enfrente de una de esas tiendas de chinos, y oí gritos de mujer. Pero, como no estaba seguro de si venían de dentro de la tienda o de la parte de atrás del edificio, y que *[sic]* paró *[sic],* terminé por no llamar a la policía... Pero ¿quién sabe lo que pasó allá? Yo sé que

15 Firmado por Dores Costa, enviado el 22/7/2006. En la transcripción de este y de otros textos sacados de Internet que uso en este artículo, sigo las reglas enunciadas más arriba, en la nota 10.

16 Firmado por Ex-Macao, enviado el 23/7/2006.

ellos sirven carne de gato en los restaurantes[17], y ¿quién sabe si es sólo carne de gato?[18]

Repárese en que, aunque la noticia del *Correio da Manhã* trate específicamente de un caso de Castelo Branco, en ella se menciona también que, en aquel momento (finales del mes de julio), la leyenda ya se había difundido por «Coimbra, Lisboa y Algarve».

La difusión de esta leyenda fue tan amplia que el *Diário de Notícias* decidió dedicar al caso dos páginas de su edición del 29 de octubre de ese año 2006, anunciadas, además, por una llamada que ocupaba la mitad de la primera página del periódico. Los artículos publicados subrayaban la falta de veracidad de la historia, apuntaban a su carácter xenófobo y la clasificaban como «mito urbano». Sin embargo, pese a estas argumentaciones, las autoras de los artículos no mostraban ningún conocimiento de que (como veremos más adelante) existen muchas versiones de esta leyenda y de otras semejantes recogidas en otros tiempos y países. Al contrario, citando palabras de un entrevistado, escribían que «todos los elementos reunidos apuntan a que el autor [de la leyenda] es «un individuo de la zona de Coimbra»[19].

17 Sobre esta leyenda, difundidísima en buena parte del mundo (y de la cual existen versiones más antiguas, en las que los dueños de los restaurantes son occidentales), véanse, por ejemplo, los comentarios de Bennett y Smith, 2007: 214-6.

18 Firmado por Jorge Rodrigo, enviado el 22/7/2006. La última frase de este comentario parece hacer referencia al hecho de que, en los restaurantes chinos, se podría estar sirviendo carne de occidentales raptados. Se trata, claramente, de una variante de la leyenda según la cual en dichos restaurantes se sirven los cadáveres de chinos (muertos, eso sí, de muerte natural). Esta leyenda es, a su vez, variante (sin duda más rara) de la leyenda que acusa los restaurantes chinos de servir carne de gato. De ese tipo más raro pueden verse, por ejemplo, dos versiones españolas en Pedrosa, 2004: 250.

19 Silva y Ferreira, 2006: 20.

En diciembre, la alarma social provocada por las «noticias» que circulaban llevó a un órgano gubernamental, el Alto Comisariado para la Inmigración y las Minorías Étnicas, a presentar una denuncia «contra desconocidos» en la Procuraduría-General de la República. En la entrevista que entonces dio, el alto comisario daba señales implícitas de que pensaba que se trataba de una historia nacida en Portugal, y que solo aquí circulaba[20].

Además de estas referencias escritas, tengo varias versiones recogidas directamente de la tradición oral, grabadas por alumnos míos o por mí, desde octubre de 2006 hasta mayo de 2008, y procedentes de diferentes localidades de Portugal Continental y de las Azores.

Dichas encuestas demuestran que, en la primera mitad del 2008, más de un año y medio después de haber escuchado las primeras versiones, la leyenda continúa bien viva. Así, varios informantes dicen que, aun sin haber dejado de ir a las tiendas de chinos, lo hacen ahora con más cautela. A su vez, una informante de Lagoa daba pistas sobre cómo la leyenda sigue siendo creída:

> Fue una vez que mi hija me pidió ir al chino a comprar cuentas para hacer collares, y yo le dejé ir. Como está aquí cerca de casa, no vi ningún inconveniente. Y, entretanto, me dijeron, inmediatamente: «Ay, ¡has dejado a la niña ir sola! ¡Qué disparate! No debías haberlo hecho, porque los chinos hacen...». Y entonces [me contaron] esa historia.

Interrogada sobre si ha contado la leyenda a otras personas, la informante responde que sí, a su hija:

> a veces le digo: «¡Yo no quiero que vayas al chino sola!». Y luego ella pregunta por qué, y yo le cuento entonces la historia[21].

20 «Queixa...», 2006: 15.

21 Informante: Paula Parrinha Lamim, 35 años. Natural de Oeiras, distrito de Lisboa, residente en Lagoa, *concelho* de Lagoa, distrito de Faro. Tiene el 9º año y es camarera. Encuestada por Susana Penela, alumna de la Universidad de Algarve, el 21/10/2007, en Lagoa.

Respecto a la leyenda propiamente dicha, no suele cambiar mucho, aunque algunas versiones presenten variantes curiosas. Veamos una de esas versiones:

> *Informante:* En Sintra, un señor y su hija fueron a coger comida a un restaurante chino. Él se quedó en el coche esperando, mientras su hija fue al restaurante a coger la comida.
>
> La chica iba ya tardando; él empezó a encontrarlo raro, y entonces volvió *[sic]* al restaurante.
>
> En el restaurante no encontró a su hija. Preguntó a los dueños y a los empleados por su hija. Todos negaron la entrada de su hija en el restaurante, dijeron que nunca le habían visto, que no había estado allá nadie. Él garantizó que estaba seguro de que su hija había entrado allá, que la había visto, que él estaba fuera esperando por ella y que la vio.
>
> Entretanto, como los dependientes insistían en decir que la chica no estaba allá, contactaron *[sic]* a la policía. La policía fue allá, y descubrieron que la chica estaba allá, pero que ya estaba atada, lista para que le extrajeran los órganos.
>
> *Colectora:* Y ¿crees que eso pasó de verdad?
>
> *Informante:* Lo creo.
>
> *Colectora:* ¿Por qué?
>
> *Informante:* Porque el tráfico de órganos existe.
>
> *Colectora:* ¿Por qué?
>
> *Informante:* Porque es una forma para personas que quieren ganar dinero fácil de hacer tráfico de órganos, pienso yo. Creo en esta historia, pero también me parece que no es solo a través de los chinos. También pasa diariamente con personas de otras nacionalidades, incluso portuguesas, pienso yo. Hay muchas historias sobre chinos, pero me parece que esto pasa también con personas de otras culturas.
>
> *Colectora:* ¿Y quién te contó esta historia?
>
> *Informante:* Lo oí decir… Una amiga me lo contó[22].

22 Informante: Mariline Candeias, 18 años. Natural de Faro. Es alumna de la Universidad de Algarve. Encuestada por Sónia Isabel Ramos Fontinha, alumna de la Universidad de Algarve, el 31/10/2007, en Patacão, *concelho* y distrito de Faro.

Es obvio que la divulgación de esta leyenda en Portugal, en este momento específico, se debe al fenómeno de la proliferación de las tiendas de chinos, que en los últimos años se han multiplicado a gran velocidad en ciudades y pueblos, hasta en los de pequeñas dimensiones. Por cierto, varios de los comentarios de los *blogs* mencionados expresan sin rodeos la incomodidad que provoca en muchos portugueses el creciente número de tiendas de una comunidad que, hasta hace pocos años, tenía poquísima presencia en el país. Algunos comentarios tienen un contenido abiertamente xenófobo. Por ejemplo, a un *post* en que alguien acusaba a la leyenda de estar hecha contra las «minorías raciales»[23], otro *post* responde: «¿¿¿Minorías??? Ellos son tantos...»[24].

En otro *blog* se afirma: «Personalmente puedo decir que estas tiendas me irritan un poco. Estamos siendo invadidos por estas tiendas horrorosas[25]».

En ese mismo *blog,* una persona que comenzó diciendo «Para mí esto es un *e-mail* de comerciantes [portugueses] envidiosos», no deja de comentar: «En mi ciudad, Loulé, ya existen por lo menos nueve tiendas [de chinos], ¡imagínatelo[26]!».

El caso más claro que encontré de declaración que rechazaba la presencia en Portugal de comerciantes chinos es la siguiente frase: «Puta que les parió, deberían enviarles todos de vuelta a China convertidos en *sushi...*[27]».

23 En http://www.euqueroum.blogspot.con (consultado el 2/11/06). Comentario de «Klatuu o embuçado», 17/9/2006.

24 Publicado en el *blog* indicado en la nota anterior. Comentario de un anónimo, 20/9/2006.

25 En http://www.rodelasdeamor.blogspot.con (consultado el 2/11/06). Comentario de «Lita», 31/8/2006.

26 Publicado en el *blog* indicado en la nota anterior. Comentario de «O Luar das Camélias», 1/9/2006.

27 Se trata de una frase que, en una de las re-publicaciones en blogs del correo electrónico que vimos atrás, el dueño del *blog* amplió al final del texto. Véase http://biscainho.blogs.sapo.pt/arquivo/2006 08.html (consultado el 2/11/06). El *post* es del 31/8/2006 y está firmado por «Svenkid».

Como ejemplo de los comentarios hechos por los informantes de las versiones recogidas oralmente, transcribo en seguida la conversación mantenida entre una colectora y su informante:

Colectora: ¿Y eso [la versión de la leyenda que la informante acababa de contar] pasó en Faro?

Informante: Sí.

Colectora: ¿Sabes la zona de Faro? ¿La tienda en Faro?

Informante: Cerca del Pingo Doce[28].

Colectora: Y ¿quién te contó esa historia?

Informante: No me acuerdo. Ya me la contaron hace mucho tiempo.

Colectora: Y ¿la crees?

Informante: La creo.

Colectora: ¿Por qué?

Informante: Porque la tienda fue cerrada [...].

Colectora: ¿Crees, por tanto, que las tiendas de chinos son un sitio peligroso?

Informante: Ah, sí, me parece que sí, porque ellos no me gustan mucho. Sí, me parece que sí, no lo sé. Me parece que los chinos son un poco peligrosos.

Colectora: ¿Por qué? ¿Por qué dices eso?

Informante: Porque lo creo. No sé, por su cultura y eso… Porque creo que, allá en China, por lo que ya oí decir, creo que es un poco peligroso. No sé, ellos no me gustan mucho…

Colectora: Pero ¿que oíste decir?

Informante: Mira, por ejemplo el otro día, en clase, estábamos hablando de China, y una de ellas, de las alumnas, decía que unos amigos suyos habían ido allá y que no habían tenido muy buena impresión y no sé qué...[29].

28 Véase nota 8.

29 Informante: Filipa, 19 años. Natural de Lisboa. Vive en Faro desde niña. Alumna de la Universidad de Algarve. Recogido en Faro, el 26/10/2007, por Sónia Isabel Ramos Fontinha, alumna de la Universidad de Algarve.

La primera parte de esta breve conversación muestra bien la lógica que subyace a las «pruebas» de la verdad de dicha leyenda: siendo los chinos unos criminales, los hechos relacionados con ellos no deben ser mirados igual que se miran los mismos hechos cuando están relacionados con personas normales. Por el contrario, los hechos relacionados con los chinos reclaman una interpretación de tipo detectivesco que, bajo la anodina superficie, sea capaz de descubrir lo que son de verdad y de dar pruebas de sus actividades criminales. Es el mismo tipo de raciocinio que encontramos arriba, en uno de los comentarios a la noticia del *Correio da Manhã:* «iba pasando enfrente de una de esas tiendas de chinos, y oí gritos de mujer, pero, como no estaba seguro de si venían de dentro de la tienda o de la parte de atrás del edificio, y que *[sic]* paró *[sic],* terminé por no llamar a la policía... Pero ¿quién sabe lo que pasó allá?». Como dice Kapferer, «la ambigüedad estructural de la mayoría de los acontecimientos [...] hace de ellos una superficie para la proyección de imágenes, hipótesis, opiniones que ya tenemos en la cabeza: *la percepción de los acontecimientos es autovalidante*[30]*».*

A su vez, la segunda parte del diálogo transcrito arriba muestra aún más a las claras que la gente cree en las leyendas porque estas dicen lo que ellos ya creían. De hecho no son siquiera necesarias otras pruebas (como, en el caso de esta versión, el cierre de la tienda); basta lo que la persona ya pensaba: «creo que sí [que las tiendas de chinos son un sitio peligroso, donde hay raptos], *porque* ellos no me gustan mucho». Y no me gustan mucho porque «tienen una cultura diferente», luego son peligrosos. La leyenda, finalmente, viene solo a confirmar la «realidad» (la opinión de la informante), aportando una prueba adicional. Kapferer dice, hablando de los rumores, algo que se aplica perfectamente a esta

30 Kapferer, 1987: 94. La traducción es mía. El itálico está en el original.

leyenda: «el rumor es una información que deseamos creer [...] el rumor expresa y justifica en voz alta lo que pensábamos en voz baja [...] racionaliza, al mismo tiempo que satisface[31]».

La reacción negativa al *boom* de las tiendas de chinos en Portugal está bien expresada en un manifiesto que precede, en algunos meses, al surgimiento de dicha leyenda en ese país. Ese texto fue publicado en varios *blogs,* a partir por lo menos de febrero de 2006, y apela al boicot a dichas tiendas:

> El «chino» llegó y, con la complicidad del Gobierno Portugués y de la falta de planificación de los Ayuntamientos, se prepara para destruir lo poco que queda del comercio tradicional y para hundir la ya precaria economía nacional.
>
> Si no fuese por la habitual falta de conocimientos de la gente, sería de esperar un total boicot a estas tiendas por parte de la gente. Pero como nos gusta embarcar con los ojos cerrados en todo lo que es novedoso, aquí estamos nosotros contribuyendo al hundimiento del país.
>
> ¿Sabía que los bajos precios practicados en las tiendas de chinos son alcanzados a costa de trabajo en régimen de esclavitud, trabajo infantil y total desprecio por los derechos humanos?
>
> ¿Sabía que nuestro Gobierno concede a esas tiendas una exención del pago de impuestos por un período de varios años? [...]
>
> ¿Sabía que existen mafias chinas lavando dinero de la venta de droga y armamento a través de algunas de esas tiendas?
>
> ¿Sabía que, por falta de planificación urbanística, hay calles en Portimão donde dejaron abrir cinco y seis tiendas de chinos, que arruinaron todo el comercio en su entorno? [...]
>
> ¿Sabía que los pocos céntimos que ahorra comprando en tiendas de chinos contribuyen a la quiebra de muchas tiendas portuguesas y a arrojar al paro a miles de trabajadores?
>
> ¿Sabía que esos nuevos desempleados sobrevivirán a costa del Fondo de Desempleo, que es mantenido con los impuestos que todos nosotros pagamos?

31 Kapferer, 1987 (99-100). La traducción es mía.

> Si cree que los céntimos que ahorró en la tienda del chino son más importantes que el futuro del comercio local, que el futuro de la economía de nuestro país y que el futuro de todos nosotros, entonces continúe comprando a los chinos. ¡Ellos y el Gobierno Chino lo agradecen[32]!

Como vemos, nada falta aquí: los problemas que hace mucho afectan al comercio tradicional, las referencias políticamente correctas al «trabajo infantil y [al] total desprecio por los derechos humanos» en China, la afirmación difícil de desmentir (a no ser que uno viva en Portimão) de que existen calles en esta ciudad con seis tiendas de chinos[33], y hasta la estrafalaria «exención del pago de impuestos por un período de varios años» concedida a los comerciantes chinos por el Gobierno portu-

32 En http://oooink.blogspot.com/2006_02_01_oooink_archive.html (consultado el 23/11/06). Este *post* es del 1/2/2006, y está firmado por el titular del *blog,* «Repórter Oink». Aunque este *post* sea el más antiguo testimonio que conseguí del texto en cuestión, el autor del *blog* lo presenta como la transcripción de algo escrito por unos «xenófobos que iniciaron el llamamiento al boicot clasificándolo como PELIGRO AMARILLO». La expresión «El *Peligro Amarillo»* (en vez de *«El chino»,* según aparece en el texto publicado por el «Repórter Oink») se encuentra al inicio de otras transcripciones de este texto de protesta que aparecen publicadas en otros *blogs* (véase, por ejemplo, en http://albufeiratodoano.no.sapo.pt, *post* fechado el 3/8/2006 y publicado por el titular del *blog,* que se presenta como Alexandre Manuel Azenhas Ferreira, vecino de Albufeira). Aunque las transcripciones hechas en esos *blogs* sean de fechas posteriores a la transcripción hecha por el «Repórter Oink», el texto que presentan es probablemente el original de la protesta, o, por lo menos, la forma de su primera frase parece ser la del original.

33 En http://blog.comunidades.net/goulart/index.php?op=arquivo&mmes=03&anon=2006 (consultado el 23/11/2006) se transcribe, con fecha de 31/3/2006, este manifiesto contra las tiendas de los chinos. Entre los muchos *posts* enviados por lectores del *blog* reaccionando a ese texto existe el siguiente, fechado el 7/9/2006, y firmado por «ef»: «Nací hace más de 40 años en Portimão, siempre acá viví y puedo garantizar que no existe ninguna calle con 5 o 6 tiendas de chinos. ¿Qué calles son esas?».

gués[34]. El fenómeno de dichas tiendas sería, al fin de cuentas, una conspiración que implicaría a los gobiernos de Portugal y de China y a las «mafias chinas [...] de la droga y el armamento» en el propósito común de destruir «el futuro del comercio local, [...] el futuro de la economía de nuestro país y [...] el futuro de todos nosotros».

Y es exactamente en este contexto social, tan bien ilustrado por este manifiesto, que, pocos meses después, en julio (en el *Correio da Manhã,* como vimos), están documentados el surgimiento y la rápida difusión en Portugal de la leyenda de *El robo de órganos en la tienda de los chinos.* Parece como si estuviera hecha para ilustrar las teorías de Kapferer acerca de los rumores:

> El rumor es la primera etapa de la liberación. Muchos rumores son cargas ansiogénicas [...]. Hablar de ello es dar un paso hacia la reducción de la ansiedad [...] El hecho de que la colectividad asuma el peligro suprime nuestro aislamiento: el peligro deja de planear solamente sobre nosotros, y pasa a hacerlo sobre todos. El peligro queda subjetivamente disminuido. Por otro lado, empezar a hablar del acontecimiento identificado, percibido como amenaza, es dar un paso hacia su control y su extinción. [...] El rumor es entonces una salida socialmente aceptable de la agresividad reprimida[35].

34 La referencia a esta imaginaria exención en favor descarado de los comerciantes extranjeros (particularmente escandalosa por venir de un gobierno que ha pedido, en los últimos años, muchos sacrificios a los ciudadanos portugueses, en nombre del progreso del país) volverá a aparecer al final de algunas versiones del correo electrónico con la leyenda de *El robo de órganos en la tienda de los chinos.* Acordémonos de que la versión de este *e-mail* que arriba hemos leído termina así: «ES ESTE EL AGRADECIMIENTO DE LOS CHINOS AL ESTADO PORTUGÉS, por no cobrarles impuestos durante 5 años por la apertura de tiendas».

35 Kapferer, 1987, p. 66. La traducción es mía.

Ante una tan clara conexión entre el malestar social provocado por el fenómeno de las tiendas de chinos en Portugal y el surgimiento de esta leyenda, podríamos vernos tentados de pensar que es de origen portugués y reciente. Pero las apariencias engañan.

De hecho, si buscamos en Internet, veremos que la leyenda circula también por España, por lo menos desde marzo de 2006, o sea, desde cuatro meses antes de que fuera mencionada en Portugal por el *Correio da Manhã.* Cabe la posibilidad, por tanto, de que haya surgido antes en España y de que de allí haya pasado a Portugal.

En relación con España, localicé versiones que presentan la historia como sucedida en 2006 en Zaragoza, Palencia, Salamanca, León, Badajoz, Granada, Tarragona, Las Palmas, Tenerife, etcécera. Siguieron apareciendo versiones durante el año 2007, y también en 2008. Téngase presente que el fenómeno de las tiendas de chinos tiene mucha fuerza también en España, y que es una relativa novedad, lo que explica la desconfianza con que son miradas, igual que lo son en Portugal.

La versión española más antigua que conozco fue publicada en un *blog* el 29/3/2006, y cuenta la historia como *sucedida* en Zaragoza:

> Pues bueno, por Zaragoza circula una historia: un matrimonio va andando por la calle (algunos hasta dicen la Avenida Navarra, del barrio Delicias) y la mujer se para enfrente de un chino *Todo a 1 Euro* de estos. El hombre, que pasaba del tema, le dice: «Si quieres, métete tú y compras lo que sea, que yo sigo paseando» (dramatización espontánea mía).
>
> El hombre al rato se pasa por la tienda y, al no ver a la mujer, se queda en la puerta de la tienda. Al ser ya la última hora, comprueba cómo sale el *chinorri* a cerrar la puerta y, claro, el hombre piensa «¿Dónde está mi Paca?», y le pregunta al sujeto oriental. Este le comenta: «Aki no entral señola, no, no, yo no sabel» y claro el hombre se caga en sus muelas y que dónde cojones está su esposa.
>
> Ante la negativa del *chinorri* de que el hombre entre, el hombre decide llamar a la policía. A la llegada de la poli, todos entran en la tienda

> y la inspeccionan. No encuentran nada, pero en esas uno de los polis pisa en el suelo, y se abre una trampilla en donde ATENCIÓN encuentran a la señora del hombre maniatada y medio drogada a una silla en compañía de más mujeres. Es decir 100% tienda de *pulp fiction.*
>
> Trata de blancas, tráfico de órganos, más ternera para un restaurante, no se sabe cuál era el motivo de estas mujeres raptadas. La historia me ha venido ya por dos caminos: mi novia me la contó, y a ella se la había contado su madre, y a esta la mujer de uno que tenía un taller y blablabla. Y ayer en el curro una compañera se lo había contado una amiga que tenía otra amiga o prima enfermera en urgencias que había tratado nada más y nada menos que a la señora raptada. A todo esto, nada ha salido en los periódicos, y se dice que es porque la policía no quiere que se difunda mucho, ya que están investigando una gran red mafiosa.
>
> A mi novia le dije el primer día que me lo contó «Esto es una leyenda urbana del copón» y la compañera el otro día le dije lo mismo, mientras aterrada afirmaba que nunca iba a entrar en una tienda de *chinorris*[36].

Fijémonos en la frase «Trata de blancas, tráfico de órganos, más ternera para un restaurante, no se sabe cuál era el motivo de estas mujeres raptadas». En esta versión, por tanto, el robo de órganos es solo una de las hipótesis explicativas del rapto. Sin embargo, en las restantes versiones españolas que pude leer, el motivo presentado para el rapto en la tienda de chinos siempre es el tráfico de órganos.

Continuando la búsqueda en Internet, llegué a la conclusión de que, tres años antes de aparecer en España la leyenda, estaba atestiguada ya en Italia. De hecho, son varias las referencias que a ella encontré desde el año 2003 (llegan por lo menos hasta 2007). La historia es presentada como *sucedida* sobre todo en Sicilia.

36 En http://www.clubbingspain.com/phpBB/viewtopic.php?t=24804&view=previous&sid=7efc82b195ea4efa0b5cd444d77803e7 (consultado la 4/11/2006). Firmado por «aKa_CHeM», publicado el 29/3/2006.

Transcribo a continuación la versión más antigua que he conseguido, localizada en la ciudad de Catania. Nótese que el informante había escuchado varias versiones de la leyenda, lo que es prueba de su arraigo:

> ¡Basta! Desde hace unos diez días oigo contar a amigos y conocidos una historia horrible, pero que, hay que decirlo, es una patraña. Una mujer, de paseo con su marido *(o novio)* por el centro de la ciudad, mientras él le espera fuera, entra en una tienda china para una compra rápida, pero, pasado un buen rato, no sale de la tienda. El marido *(o novio),* entonces, sospechando algo, la busca, pero los comerciantes niegan hasta haberla visto; el hombre llama entonces inmediatamente a la policía, que la encuentra muy maltrecha, atada, drogada y con el pelo completamente rapado dentro de una habitación de la parte de atrás de la tienda *(o en una trampilla escondida bajo el probador según la versión),* con unos médicos listos para extraerle los órganos *(córneas en un caso, o riñones, o hígado, etcétera).*
>
> Pero, además de que el hecho en sí es poco creíble, visto que la cosa habría sucedido de día en pleno centro de Catania, lo que me hizo sospechar que era completamente mentira fue que, de las siete (por lo menos) personas que me lo han contado, tres juraron conocer a la víctima; tras mucha insistencia de quien os habla, esas personas han admitido que, en realidad, no, no la conocían, y que era amiga de los vecinos / tíos / primos, etcétera...; nótese que la víctima era unas veces una mujer casada con hijos y de mediana edad, otras una estudiante veinteañera y con novio, otras una empleada sin más especificaciones. Para rematar, señalo que uno de los narradores se ha enfadado cuando le he expuesto la hipótesis de que fuera una leyenda urbana de trasfondo xenófobo, pero luego ha admitido que yo, de hecho, tenía razón; sin embargo a él le había parecido sumamente verosímil cuando se la habían contado amigos suyos dignos de confianza que la conocían[37].

37 En http://meuso.splinder.com/archive/2004-03 (consultado el 14/3/2008). Firmado por «meuso», publicado el 24/3/2004. La traducción es mía. Los itálicos son del original.

Hay que señalar que en otros *sites* italianos abundan los textos de protesta (muchas veces salidos claramente de la extrema derecha) contra la invasión del país por las tiendas de chinos. O sea, que se dan allí también las mismas condiciones sociales que, en España y en Portugal, parecen explicar la asimilación de la leyenda, la cual, si hacemos caso de la cronología de los testimonios escritos que he conseguido encontrar, parece que habría llegado a la Península Ibérica desde Italia. La misma leyenda, probablemente salida de Italia, existe también en Croacia y en Eslovenia[38].

A través de Internet, y a partir de algunas consultas bibliográficas, intenté determinar si la misma leyenda circularía también por otros países, principalmente por Francia, de donde fácilmente podría haber pasado a España, si es que no hubiera llegado desde Italia. Pero lo cierto es que no he conseguido encontrar nada.

38 El 6/11/2007, en Ljubliana, Eslovenia, escuché a Julija Grlj (de 34 años, natural de Ilirska Bistrica, residente en Ljubliana desde hacía 16 años; enfermera; alumna de la carrera de Antropología) lo que paso a resumir: su suegra (que vive en Ljubliana) tiene una casa de vacaciones en Umag, localidad de la costa adriática, en la vecina Croacia. En agosto de 2007 una señora croata, moradora en una casa próxima, contó a la suegra de la informante que había ido con su marido de compras a Trieste, ciudad italiana cerca de la frontera eslovena. En Trieste (explica la informante) existen muchas tiendas de chinos, sobre todo en una calle que, por ese motivo, es conocida por China Street. Cuando la pareja llegó allá, la señora entró en una de esas tiendas, mientras el marido buscaba sitio para aparcar el coche. Cuando el marido llegó, a su vez, a la tienda, media hora después, no encontró a su mujer. Preguntó a los dueños (chinos) de la tienda, haciéndoles la descripción de su mujer, pero estos dijeron que no habían visto a nadie con aquellas señas. Sin embargo, como el marido la había visto entrar en la tienda, sospechó que allá había algo raro. Llamó, por eso, a los *carabinieri,* y estos descubrieron a la mujer en un rincón de la tienda, junto con otras dos señoras, eslovenas estas, atadas todas y con las ropas ya cambiadas. Habían sido raptadas para el tráfico de órganos. Mi informante afirmó que había creído aquella historia y que hasta había buscado en Internet, en periódicos italianos, noticias del acontecimiento, por más que tal búsqueda hubiese sido infructuosa.

En Francia (y en muchos otros países) existió, eso sí, una leyenda que en varios aspectos recuerda la de *El robo de órganos en la tienda de los chinos.* Me refiero a la leyenda que podremos titular *El rapto en una tienda con fines de prostitución.* Dicha leyenda está atestiguada en Inglaterra a partir de los años 10 del siglo XX y, al fin y al cabo, parece el fruto de una campaña que, desde los años 80 del siglo anterior, se había propuesto luchar contra el fenómeno de la prostitución forzosa (sobre todo de menores) y, más específicamente, contra el tráfico internacional de mujeres destinadas a la clientela europea que había emigrado a países de fuera de Europa[39].

La leyenda circuló por varios países, pero parece haber sido en Francia donde más arraigó. Así, está atestiguada a partir de los años 30 del siglo XX y, sobre todo, en los años 60 y 70[40]. Fue en Orleans, en 1969, donde esta leyenda provocó mayor alarma social, hasta el punto de que su caso fue objeto, aquel mismo año, de un importante estudio sociológico publicado por un equipo que dirigió Edgar Morin[41]. Veamos un resumen de lo que se contó en aquella ciudad francesa:

> En mayo de 1969 nace, se difunde y se extiende por Orleans el rumor de que uno, luego dos, luego seis tiendas de ropa femenina del centro de la ciudad organizan la trata de blancas. Las jóvenes son drogadas por inyección en los probadores, luego puestas en el sótano, de donde son evacuadas por la noche hacia lugares de prostitución exóticos. Las tiendas implicadas son propiedad de comerciantes judíos[42].

39 Véase Campion-Vincent, 2005 (172-5).

40 Campion-Vincent y Renard, 2002, p. 378, explican que se dijo que los hechos descritos por esta leyenda habían sucedido por lo menos en trece ciudades, entre 1955 (París) y 1985 (Dijon y La Roche-sur-Yon).

41 Morin, 1982 (1.ª ed.: 1969).

42 Morin, 1982, p. 17. La traducción es mía.

El rasgo más interesante de las versiones de Orleans es tal vez el hecho de que los responsables de los supuestos raptos sean franceses de origen judío. Es imposible no ver aquí una notable semejanza con el hecho de que, en la leyenda de *El robo de órganos en la tienda de los chinos,* los criminales sean, también, de una raza diferente. Diferencia equivale a peligro, parecen decir estos textos.

No conozco ninguna versión de *El rapto en una tienda con fines de prostitución* recogida en Portugal. Sin embargo, tengo referencias de que tal leyenda fue contada a propósito de una tienda de Lisboa, ya desaparecida: Porfírios. Aunque el párrafo que da cuenta de dicha información es muy breve y poco riguroso[43], es posible que recoja una creencia realmente difundida. De hecho, uno de los puntos clave de la leyenda, tal y como se contó en Orleans, era el de que las tiendas «implicadas» se dedicaban todas ellas a la moda para chicas adolescentes y mujeres jóvenes. Y precisamente la *boutique* Porfírios (abierta en los años 60, en la Rua da Vitória, en la «Baixa» de Lisboa) fue durante mucho tiempo la única tienda de Lisboa que se dedicó de manera exclusiva a la clientela joven (tanto femenina

43 En Barata (2006) se dice: «El rumor del rapto de clientes en una tienda con fines de tráfico de órganos o de harenes en el Oriente surgió en Francia, en los años 60. En Portugal tubo varios escenarios, como la antigua boutique Porfirius *[sic],* en Lisboa. Ahora es en Castelo Branco». Es posible considerar que las versiones del rapto en una tienda con fines de trata de blancas (tipo «Orleans»), y las versiones del rapto en una tienda con fines de tráfico de órganos (tipo «tienda de chinos») son versiones de una misma leyenda (aunque, en mi opinión, es más correcto considerar que estamos en presencia de dos leyendas diferentes). Pero, aunque sean la misma leyenda, la verdad es que (al contrario de lo que dice la autora de este artículo) las versiones que circularon en Francia en los años 60 jamás hablan de rapto con fines de tráfico de órganos, sino con fines de prostitución. Y la historia que fue relatada sobre la tienda de chinos de Castelo Branco no mencionaba la prostitución. Por tanto, y con mucha probabilidad, la historia *sucedida* en la *boutique* Porfírios a que la autora alude no hablaría de robo de órganos y además de prostitución, sino solamente de prostitución; o sea, que pertenecería a la misma órbita de la leyenda que se contó en Orleans.

como masculina), y de ese hecho le venía precisamente la celebridad de que gozaba. El espacio poco iluminado y medio laberíntico de la tienda (que, junto con la música ambiente, moderna y alta, formaba parte de la imagen de marca de Porfírios y contrastaba con lo que, en aquella época, era común en el resto del comercio lisboeta) contribuiría sin duda a que la leyenda fuese allí localizada.

Después del *boom* en los años 60-80, *El rapto en una tienda con fines de prostitución* parece que empezó a decaer en el repertorio oral. En Francia, el testimonio más reciente mencionado en la bibliografía que he consultado es de 1985[44], aunque un relato oral que hace poco recogí demuestra que se contaba todavía en 1989, localizada en Marsella[45]. En España, las versiones registradas (del caso de Orleans) parecen aludir, a más tardar, a acontecimientos de los años 90.

En España (donde la versión más antigua data del 1969, el mismo año del *caso de Orleans),* las últimas versiones registradas no parecen remitir a acontecimientos posteriores a los años 90[46].

44 Véase arriba nota n.° 40.

45 Resumo lo que me fue relatado: en 1989, la informante vivía en Aix-en-Provence, donde hacia un cursillo en la Universidad de Aix-Marseille I. Cuando mostró interés por visitar la vecina ciudad de Marsella, le dijeron que tuviese mucho cuidado, pues se trataba de una zona peligrosa, sobre todo para las mujeres jóvenes. Una chica portuguesa, inmigrante en Francia, y que frecuentaba la misma universidad que la informante, se ofreció para acompañarla durante la visita, junto con dos hombres de su familia. Durante el paseo, la informante comentó a sus acompañantes que lo que veía en las calles de Marsella no le parecía suficiente para justificar las preocupaciones que ellos habían expresado. La chica portuguesa le contó, entonces, que, en una tienda de ropa (cuyo nombre no mencionó), varias mujeres habían sido raptadas, en los probadores, con el fin de ser vendidas para la prostitución. Entretanto, la tienda había sido cerrada, lo que probaría la veracidad de esta historia. (Informante: Lucília Maria Vieira Gonçalves Chacoto, 42 años. Natural de Cascais, distrito de Lisboa. Doctora en Lingüística. Profesora de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad de Algarve. Encuestada el 2/4/2007, en Faro, en la misma Facultad, por J. J. Dias Marques). Morin, 1982 (p. 18) relata un caso que habría pasado también en Marsella, en 1958 ó 59.

46 Véase Ortí y Sampere, 2006, pp. 205, 207 y 211; Pedrosa, 2004, pp. 245-6.

En Italia, las versiones que pude leer están fechadas entre 1986 y 1989[47].

Por el contrario, está muy viva, desde los años 80, la leyenda de *El robo de órganos,* que parece hoy difundida en todos los continentes. Se trata de una leyenda más compleja que las anteriores, pues presenta varios subtipos. Como para el objetivo de este artículo no interesa su estudio específico, me limito a transcribir dos versiones del más simple (y tal vez el más corriente) de los subtipos: aquel en el que, con pocos pormenores, se relata el rapto de niños con fines de tráfico de órganos:

> *Informante:* Esto fue cuando estaba en el Ciclo[48], cuando era pequeña. Oía decir, y muchos colegas míos contaban, que había un furgón blanco que rondaba las escuelas, los ciclos y las primarias, para raptar a niños para tráfico de órganos.
>
> *Colector:* ¿Alguien vio pasar ese furgón, o algo?
>
> *Informante:* Sí, muchos dicen que lo vieron. Algunas cosas son inventadas, otras no, nunca se ha sabido bien.
>
> *Colector:* Entonces, ¿crees que esa historia es verdadera, que venía de verdad un furgón que robaba órganos?
>
> *Informante:* Sí, me parece que… me parece que también en esa ocasión se oía hablar mucho de tráfico de órganos, y la gente estaba asustada.
>
> *Colector:* Entonces oíste muchas veces esa historia o…
>
> *Informante:* Sí, en un cierto período. Después, eso fue olvidado.
>
> *Colector:* ¿Hace cuánto tiempo?
>
> *Informante:* Yo debía estar más o menos en 7.º curso, en 8.º[49].

47 Véase Bermani, 1991, pp. 268-9. En Bonato, 1998, p. 42, se publica una versión de esta leyenda (véase también la última versión de la p. 41, que parece pertenecer a un subtipo de la misma leyenda), pero no se da ninguna fecha.

48 Antiguo nombre de la parte inicial de la enseñanza secundaria, tras la salida de la primaria. Su nombre completo era Ciclo Preparatorio, y correspondía a los actuales 5.º y 6.º cursos, período de la enseñanza en que los alumnos suelen tener entre diez y doce años.

49 Si la información dada aquí por la informante es la correcta (antes había dicho que esto lo había escuchado cuando frecuentaba el Ciclo), se refería a los años 2001 ó 2002.

Colector: ¿Y fue aquí en Olhão donde escuchaste esa historia?

Informante: Sí, sí, en Olhão[50].

[...] un rumor que primero apareció en Alto do Cruzeiro (y en todo el interior del estado [de Pernambuco, Brasil]) a mediados de los 90, y que sigue circulando allá desde entonces. Habla del rapto y de la mutilación de habitantes de las favelas que eran jóvenes y saludables (especialmente niños), codiciados por sus órganos, especialmente por sus ojos, corazón, pulmones e hígado [...].

Habitantes de las favelas denunciaron varios avistamientos de grandes furgones azules o amarillos, conducidos por agentes extranjeros (por lo general norteamericanos o japoneses), de los que se dice que patrullan por barrios pobres buscando a niños de la calle, de cuya desaparición en las favelas superpobladas nadie jamás se daría cuenta, según creen erróneamente los conductores[51].

Es preciso subrayar que, de los casos de rapto con fines de tráfico de órganos relatados en las numerosísimas versiones que circulan de esta leyenda, ninguno ha sido jamás probado. Tampoco ha podido ser demostrado el fundamento de las denuncias recurrentes que, en el mismo sentido, han sido lanzadas desde los medios de comunicación o desde organizaciones varias[52]. Además,

50 Informante: Rita de Figueiredo Damásio, 18 años, natural de Olhão, distrito de Faro. Tiene el 12.º año. Encuesta hecha el 4/11/ 2006, por Bruno Miguel Ribeiro Nunes Martins, alumno de la Universidad de Algarve.

51 Scheper-Hughes, 1992, cit. por Campion-Vincent, 2005, p. 16. La traducción es mía.

52 Toselli 2005: pp. 85-88 describe un caso en que una organización italiana para la defensa de la infancia, agencias de prensa, periódicos griegos y albaneses, *sites* de internet, la embajada de Grecia en Albania, una organización perteneciente al Vaticano, etcétera. se habían juntado para denunciar la desaparición de miles de niños en Albania, y para referirse hasta a la existencia de una lista de precios que indicaba el valor de los distintos órganos en el mercado negro. El desmontaje que Toselli hace de este caso, mostrando de qué modo se basaba todo en datos erróneos, en medias verdades y en muestras de sospecha que luego, al ser repetidas por voces sucesivas se iban convirtiendo en hechos con apariencia de probados, ilustra lo que probablemente sucede en casos similares de los que hablan los medios de comunicación de todo el mundo.

las condiciones clínicas que un trasplante precisa para tener éxito son extremamente rigurosas. De hecho, ese tipo de operación no puede ser realizada sin una técnica muy sofisticada, prácticamente imposible de alcanzar en el mercado negro. Por otro lado, sería un milagro que el gran número de profesionales altamente cualificados que esas operaciones necesariamente exigen se pudiese reunir en secreto y, desde luego, que ninguno de ellos hubiese denunciado jamás un solo caso. Por no hablar ya de los cuidados que exige el largo período posoperatorio, que son casi tan estrictos como los requeridos por la operación propiamente dicha[53].

Es un hecho que en ciertos países (India, por ejemplo) existen personas que venden sus propios órganos (generalmente un riñón) a cambio de una gran cantidad de dinero. Y existen otros países (el caso más conocido es el de China) en que los cuerpos de los condenados a muerte son sistemáticamente utilizados como fuente de suministro para operaciones de trasplante[54]. Pero estos casos no implican la existencia de redes de tráfico de órganos a partir de raptos, extremo que nunca ha sido probado.

Sin embargo, las historias que circulan acerca de tales raptos les parecen sumamente creíbles a muchas personas de clase pobre, sobre todo de países del Tercer Mundo, que se imaginan presa fácil de secuestradores llegados de países ricos (como apreciamos en la versión brasileña transcrita más arriba). Los ricos verían a esos pobres no como seres humanos, sino como simples abastecedores de una materia prima que, en los países del Primer Mundo, se pagaría a peso de oro. El arraigo de tales historias es tan profundo que, en ciertos países de América Latina, han sido documentados episodios (o tentativas) de linchamiento de turistas extranjeros acusados de planear raptos. Así, en la ciudad de Guatemala, a finales de 1993, corrieron rumores que hablaban de la aparición de nume-

53 Sobre todas estas cuestiones, véase Campion-Vincent, 2005, pp. 91-94.
54 Sobre ambos casos, véase Campion-Vincent, 2005, pp. 68-74.

rosos cadáveres de niños pobres, abandonados en la calle después de que les extrajeran los órganos. En consecuencia,

> pintadas que decían *Gringos robachicos* aparecieron en la ciudad. Los rumores contagiaron a otras localidades y se produjeron violentos incidentes en marzo de 1994. [...] El 7 de marzo, que era día de mercado en la aldea de Santa Lucía Cotzumalguapa, en el sur del país, una turista americana llamada Melissa Larson [...] fue encarcelada con el fin de que quedase protegida de una multitud que estaba a punto de hacerla víctima de sus malos tratos, acusándola de robar niños. Fue trasladada a otro pueblo y, al día siguiente, la turba furiosa quemó la estación de policía y destruyó diez vehículos, a pesar de la presencia de quinientos policías antidisturbios, pues se dijo que había sido liberada tras pagar un soborno de treinta y seis mil de dólares. El ejército fue llamado a restaurar el orden y fueron contabilizados unos cincuenta heridos[55].

Los trasplantes de órganos solo han podido ser realizados en el siglo XX. Aunque las fuentes que he consultado discrepan un poco en relación con las fechas de las primeras tentativas, están de acuerdo en que las operaciones con éxito no son anteriores a los años 50. Aún así, los enfermos sobrevivían solo pocos meses, a veces, solo días[56]. Podría pensarse, entonces, que la leyenda de *El*

55 Campion-Vincent, 2005, p. 20. La traducción es mía. En el caso aquí relatado, la turista consiguió escapar con vida, pero la misma suerte no sonrió a un japonés que, en 2000, fue linchado en la pequeña ciudad de Todos Santos Cuchuman, en el norte de Guatemala, cuando el autocar en el que viajaba con otros turistas fue atacado por una multitud que les acusaba de ser ladrones de órganos (véase Campion-Vincent, 2005, pp. 193-194).

56 Por ejemplo, el primer trasplante de riñones parece datar de 1933, aunque el paciente no sobreviviera más de 4 días; y solo en 1954 fue realizada una operación de ese tipo con verdadero éxito. Respecto al corazón, el primer trasplante data de 1967, y el paciente sobrevivió dieciocho días. En cuanto a la mano, el primer trasplante se hizo en 1964, aunque hubiese que esperar hasta 1999 para que una operación tuviese resultado satisfactorio. Véanse al respecto los siguientes *sites*

robo de órganos no sería anterior a esa época. Nada más errado... Como demostró Véronique Campion-Vincent, esta leyenda está ya atestiguada en la Francia de 1768. De hecho, el 27 de noviembre de ese año, en la ciudad de Lyon, se produjeron graves desórdenes que un testigo relató así:

> A las cuatro de la tarde, unas doscientas o trescientas personas de las clases más bajas se juntaron frente a las puertas de la Escuela Médica, que ocupa un edificio perteneciente al Colegio de los Oratorianos. Se dio la casualidad de que yo estaba pasando junto a ese grupo, en compañía del Intendente de la Policía, así que paré y pregunté el motivo de aquella perturbación. Me respondieron que era porque los cirujanos solían raptar a niños, y los mantenían vivos, pero prisioneros, para disecarlos.

Más tarde, la multitud enfurecida invadió la Escuela Médica:

> Su puerta había sido desgraciadamente derribada, y la turba transportaba en triunfo unos viejos esqueletos y alguna de la ropa de cama del portero, que dio la casualidad de que estaba manchada de sangre. La furia de la muchedumbre creció por momentos y, en menos de media hora, se juntaron allí más de 15.000 almas... Al cabo de poco tiempo, los anfiteatros de operaciones, y todos los muebles de la Escuela Médica y de la Escuela de Artes habían sido sacados al exterior y quemados.

La policía, que había llegado en el entretanto, disparó y causó seis muertos y veinticinco heridos[57].

(consultados en marzo de 2008): http://www.transplantation.net/txpub/showContent.do?contentid=boo.art.hestoire_greffe&pageid=GRE_REC; http://en.wikipedia.org/wiki/Organ_transplant#Hestory; http://fr.wikipedia.org/wiki/Greffe_(m%C3%A9decine)#Hestorique; http://en.wikipedia.org/wiki/Kidney_transplant#Hestory (sobre trasplantes del riñón); http://en.wikipedia.org/wiki/Heart_ transplant#Hestory (sobre trasplantes del corazón); http://en.wikipedia.org/wiki/ Hand_transplant#Hestory (sobre trasplantes de la mano).

57 Campion-Vincent, 2005, pp. 43-4. La traducción es mía.

Claro que, se dirá, aunque en el caso de Lyon el motivo de los supuestos raptos fuese el aprovechamiento de los cuerpos de niños por parte de cirujanos, no se trataba exactamente de rapto para trasplantes, como en las versiones modernas que arriba transcribí. Pero la realidad más de una vez nos sorprende. De hecho, en la época de los trágicos incidentes de Lyon, corrió por la ciudad una versión de la leyenda que explicaba que los niños eran raptados para algo bien diferente del estudio en las clases de anatomía. Así,

> una gran parte del vulgo creía que los Oratorianos tienen escondido a un príncipe que solo tiene un brazo, y que todas las noches son raptados niños en los alrededores del Colegio, y les cortan un brazo, a ver si le sirve al supuesto príncipe[58].

Todo esto quiere decir que, doscientos años antes de que los trasplantes fueran siquiera posibles[59], una parte por lo menos de los miles de personas que asaltaron la Escuela Médica de Lyon creía que aquello era la sede de un centro de raptos de niños y de tráfico de órganos, y estaba dispuesta a morir para poner fin al peligro que corrían sus hijos. Téngase presente, por otro lado, la semejanza entre las situaciones: lioneses «de las clases más bajas» y habitantes (muy pobres) de una pequeña ciudad de Guatemala piensan (y en eso quizá les asistiera la razón) que los ricos extranjeros les miraban como a seres inferiores (para el vulgo del Lyon anterior a la Revolución Francesa, los príncipes y los profesores de la Escuela Médica pertenecerían a un mundo tan diferente y foráneo como, para los guatemaltecos de hoy, los turistas norteamericanos). Esos mismos pobres habrían pensado también que los desapiadados

58 Campion-Vincent, 2005, p. 48. La traducción es mía.

59 Específicamente, el primer trasplante de un brazo se hizo solo en 1998 (véase http://www.indianexpres.com/res/web/pIe/ie/daily/19980926/26950514.html; consultado en marzo de 2008).

ricos extranjeros, además de explotarles, hasta querrían robarles su bien más precioso, los niños, para usarlos en beneficio propio.

El miedo del Otro (de aquel que, por ser diferente, es ya intrínsecamente peligroso) parece, pues, estar en la base de las tres leyendas que hemos conocido o, por lo menos, de buena parte de sus versiones. Y específicamente dos de esas leyendas (las de *El robo de órganos* y *El robo de órganos en la tienda de los chinos)* parece que convierten en materia narrativa dicho miedo:

> La antropóloga Mary Douglas apuntó que los conflictos sociales provocan la aparición de símbolos relacionados con partes del cuerpo. Cuando un grupo se siente amenazado por otro, esto es simbólicamente expresado como una amenaza dirigida contra su propio cuerpo. En el pasado, pueblos poco conocidos eran acusados de canibalismo y de otras formas equivalentes de violencia física. Hoy en día hay numerosos rumores, llenos de simbolismo, según los cuales un grupo social hostil somete cuerpos a experimentos científicos, extracción de sangre o robo de órganos[60].

La del robo de órganos es una creencia hoy muy extendida y, en consecuencia, ser raptado con fines de tráfico de órganos es un peligro que mucha gente de todo el mundo considera que entra dentro de lo posible. Es probable que ese temor tenga relación con la evolución que sufrió la leyenda de *El rapto en una tienda con fines de prostitución:* la prostitución forzada, como objetivo del rapto, pasó a ser menos creíble y menos temida que el rapto para tráfico de órganos. Y así, del entrecruzamiento de esa leyenda y de la de *El robo de órganos* habrá nacido una tercera leyenda, en la que el rapto se da en una tienda de ropa (como en *El rapto en una tienda con fines de prostitución),* pero donde el objetivo del rapto ya no es la prostitución, sino el tráfico de órganos (como en *El robo de órganos).*

60 Palabras de Bengt af Klintberg, cit. por Campion-Vincent, 2005, p. 157. La traducción es mía.

De esta nueva leyenda (a la que llamaré *El robo de órganos en la tienda)* conozco solo tres versiones, todas ellas de Italia. A continuación trascribo uno de tales textos, una noticia periodística publicada en 1989, impregnada de rumores que entonces circulaban con mucha fuerza en varias regiones del sur del país. En una de las versiones recogidas, una mujer entra en la tienda para comprar un vestido:

> En los últimos días se ha contado en Bari que mujeres misteriosamente desaparecidas en la parte de atrás de esta o de aquella tienda habrían sido muertas y descuartizadas para quitarles órganos que se destinarían a trasplantes [...] invitada a entrar en un lugar de la trastienda para probarlo, luego es secuestrada, narcotizada y escondida en un sótano. Mientras, la misteriosa organización criminal entra rápidamente en contacto con los compradores y, de acuerdo con los pedidos, procede a la extracción y a la expedición de los órganos encargados. Lo que resta de la infeliz es destruido en un horno adaptado a esa tarea...
>
> Tras esperar en vano su regreso, el pobre marido va en busca de su mujer a la tienda, en la que sabe con certeza que ella ha entrado, pero le responden que nadie la ha visto. Va entonces a poner una denuncia a la policía, que, tras una rápida encuesta, prende a la banda de criminales[61].

Esta versión parece demostrar que era correcta la hipótesis que arriba expuse para explicar la formación de la leyenda de *El robo de órganos en una tienda.* Además, fijémonos en las semejanzas (incluso en el papel del marido de la víctima) que existen entre esta versión y las que antes vimos sobre el rapto en las tiendas de chinos de Portugal, de España y de Italia. Parece, por tanto, muy probable que, bajo la influencia del miedo de la «invasión» de los

61 Artículo del periódico *La Gazzetta del Mezzogiorno* (21/3/1989), cit. por Bermani, 1991, pp. 269-70. La traducción es mía.

comerciantes chinos, la leyenda de *El robo de órganos en la tienda* haya dado origen a las versiones en las que el rapto se da en una tienda de chinos. Por tanto, en el fondo, *El robo de órganos en la tienda de los chinos,* más que una leyenda independiente, parece que se configura como un subtipo de la leyenda de *El robo de órganos en la tienda.*

Además, si aceptamos que, para considerar la existencia de subtipos diferentes dentro de una leyenda, debemos basarnos en diferencias de acción y no en diferencias relacionadas con otras categorías de la narrativa (como el espacio o el tiempo), entonces *El robo de órganos en la tienda de los chinos* no sería siquiera un subtipo diferente. Se trataría solo de un conjunto de versiones de *El robo de órganos en la tienda* unidas por un detalle superficial (el hecho de que la tienda sea propiedad de chinos) y que, solo por esa razón, formarían un conjunto aparte de las restantes versiones de la leyenda.

El *corpus* allegado permite formular una hipótesis acerca del país en el que habrá nacido el subtipo «chino» de la leyenda. Se trataría de Italia, lo que sería avalado por la coincidencia de dos factores: por un lado, la existencia (quien sabe si el nacimiento) allí de la leyenda de *El robo de órganos en la tienda;* por otro, que Italia sea, como atrás vimos, el país en el que están atestiguadas las primeras versiones en las que el rapto se da dentro de una tienda de chinos, tres años antes de que versiones de este género surgieran en España y en Portugal.

Sin embargo, no es imposible que estemos en presencia de un caso de poligénesis. De hecho, como en España existen o existieron versiones de la leyenda de *El robo de órganos* y de *El rapto en una tienda con fines de prostitución, El robo de órganos en la tienda de los chinos* que se cuenta en España puede haber nacido directamente allí (de la mezcla de las dos leyendas anteriores, bajo la influencia del reciente fenómeno de la aparición de las tiendas de chinos), en vez de haber venido de

Italia[62]. Respecto a Italia, *El robo de órganos en la tienda de los chinos* parece haber nacido a partir de las dos leyendas anteriores, a través de un estadio intermedio: *El robo de órganos en la tienda.*

Pero, sea cual sea el origen de *El robo de órganos en la tienda de los chinos* que circula por España, esa historia debe haber llegado a Portugal a través del país vecino, conforme muestra la escasa distancia temporal que existe entre las versiones españolas y las portuguesas.

En conclusión: la leyenda de *El robo de órganos en la tienda de los chinos* que circuló y circula por Portugal (1) no es exclusiva de este país; (2) es fruto de un proceso de formación en que tomaron parte por lo menos dos leyendas anteriores; (3) no es verdaderamente una leyenda autónoma; (4) su aparición y difusión constituyen una reacción de una parte de la sociedad al reciente fenómeno de las tiendas de chinos, y, a fin de cuentas, y (5) es producto del miedo a la diferencia, que parece tan unido a la especie humana.

Bibliografía

Barata, Lídia (2006). «Castelo Branco-Boato Prejudica Chineses. Clientes Fogem». *Correio da Manhã* (ediciónelectrónica), 22/7/2006. En http://www.correiomanha.pt/noticia.asp?id=208981&idCanal=10 (consultado el 23/11/2006).

Bennett, Gillian, y Smith, Paul (2006). *Urban Legends. A collection of international tall tales and terrors.* Greenwood Press, Westport, Connecticut/London.

62 Existen dos versiones españolas de *El robo de órganos en la tienda de los chinos* que tal vez sean vestigios de un estadio inicial de la leyenda, en las que la relación con *El rapto en una tienda con fines de prostitución* es todavía visible. De hecho, recordemos que, en la versión de Zaragoza que antes conocimos, el robo de órganos es apenas uno de los motivos apuntados para explicar el rapto, y que se presentaba también la hipótesis de que fuese un suceso con objetivos de la prostitución forzada. Lo mismo sucede con una versión que sitúa la historia en una tienda de chinos de Valencia («probablemente para la trata de blancas, aunque se sospecha que para cosas mucho peores que es mejor no decir»: Pedrosa, 2004, p. 246).

Bermani, Cesare (1991). *Il bambino è servito. Leggende metropolitane in Italia.* Edizioni Dedalo, Bari.

Bonato, Laura (1998). *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia.* Meltemi, Roma.

Campion-Vincent, Véronique (2005). *Organ Theft Legends.* University Press of Mississippi. Jackson, Miss.

Campion-Vincent, Véronique, y Renard, Jean-Bruno (2002). *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui.* Payot, Paris.

Kapferer, Jean-Noël (1987). *Rumeurs. Le plus vieux média du monde.* Éditions du Seuil, Paris.

Morin, Edgar, avec la collaboration de Paillard, Bernard *et al* (1982). *La Rumeur d'Orléans.* Éditions du Seuil, Paris.

Ortí, Antonio, y Sampere, Josep (2006). *Leyendas urbanas.* 7.ª ed., ampliada y actualizada. Ediciones Martínez Roca, S. A., Madrid.

Pedrosa, José Manuel (2003). *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas.* Páginas de Espuma, Madrid.

«QUEIXA sobre Supostos Raptos Chega à PGR» (2007).
Público, 26/12/2006: p. 15.

Scheper-Hughes, Nancy (1992). *Death Without Weeping. The violence of everyday life in Brazil.* University of California Press, Berkeley/ Oxford.

Silva, Elsa Costa, y Ferreira, Paula (2006). «Alguma Vez Perdeu um Órgão numa Loja Chinesa?». *Diário de Notícias,* 29/10/2006: p. 20.

Toselli, Paolo (2004). «Giù le mani dai nostri bambini. Quando paure e pregiudizi alimentano le leggende». En Paolo Toselli y Stefano Bagnasco (coords.), *Le nuove leggende metropolitane.* Avverbi Edizioni, Roma.

De *los compraniños* a *la sonrisa del payaso:* el papel de las leyendas urbanas en la perpetuación de miedos locales y globalizados

Luisa Abad González
Universidad de Castilla-La Mancha

Daniel García Sáiz
Universidad de Castilla-La Mancha

Introducción

El texto que presentamos es el fruto de un trabajo de campo realizado durante los meses de diciembre a julio de 2008 en la ciudad de Cuenca, que nos acerca a diferentes aproximaciones culturales al miedo[1]. Nuestro trabajo se ha centrado en el análisis de tres leyendas urbanas que han emergido y calado en la población adolescente de la ciudad en los dos últimos años, y en los miedos imaginarios y reales que generan. A estas leyendas o relatos los hemos denominado: *El chip de perro en la comida china, La sonrisa del payaso* y *La «quedada» de nazis en Cuenca.*

1 La metodología que hemos empleado en este estudio ha sido una etnografía empírica, basada fundamentalmente en entrevistas en profundidad y en conversacionales con profesores y jóvenes de ambos sexos de tres institutos de enseñanza secundaria y de un colegio concertado de carácter confesional católico. También he realizado búsquedas en otras fuentes, y recogido información brindada por instituciones públicas de la ciudad y por foros de Internet específicos.

Si bien es cierto que el tema de las leyendas urbanas no es nuevo en absoluto en el campo de la antropología[2], sí lo es la aproximación al conocimiento del imaginario urbano en la ciudad de Cuenca, ligado a factores demográficos, económicos y sociales que están influyendo en la proliferación o no —en esta ciudad concreta— de ciertos rumores.

Este texto nos permite acercarnos a una pequeña ciudad castellano manchega internacionalmente conocida por ser ciudad Patrimonio de la Humanidad, y que, como muchas otras ciudades de España —algunas no tan pequeñas— acoge historias de miedos locales y globalizados en donde, como expresa Flores Martos[3], «lo imaginario resuena en lo real».

Cuenca es una ciudad pequeña[4] que tradicionalmente ha estado mal comunicada con el resto del interior de la península. «Para ir a Cuenca, hay que desviarse» es uno de los comentarios en tono jocoso que se puede escuchar a los propios conquenses. Durante mucho tiempo, aparte de por su peculiar entorno y arquitectura, se la ha conocido por los desafortunados hechos que tuvieron lugar en la provincia, y que Pilar Miró sacó a relucir en su película *El Crimen de Cuenca.*

Gracias a su denominación como Ciudad Patrimonio de la Humanidad y a otros factores anteriores —como la creación y consolidación de un campus universitario— y posteriores —como la visita de los Príncipes de Asturias tras su enlace matrimonial—, esta ciudad ha ido recibiendo un flujo importante de personas, ya estudiantes, ya turistas y, ahora, últimamente, inmigrantes, que se han ido sumando a los «habituales» habitantes de la ciudad —funcio-

2 Para profundizar en el tema de las leyendas urbanas se recomienda consultar a J. H. Brunvand (2001, 2006), Pujol (2002), Pedrosa (2004), Ortí y Sampere (2000, 2006) y Díaz Viana (2003, 2004, 2008).

3 Véase Flores Martos (2005: 93).

4 Según fuentes del INE, el 1 de enero de 2007 tenía 52.980 habitantes.

narios y trabajadores provenientes de los pueblos aledaños—, así como a las diferentes congregaciones de religiosas y sacerdotes que le hacen mantener ese peculiar toque añejo y entrañablemente «provinciano».

El hilo del cual comenzamos a tirar fue al principio débil; pero, a medida que fuimos avanzando en el trabajo de campo, este se tornó más consistente.

Dos semanas antes de la Navidad de 2007 se expandió el rumor, aunque presentado siempre como noticia fehaciente y verídica, de que el buffet chino situado en una de las calles más céntricas de Cuenca había sido denunciado por un cliente que había encontrado en su plato de comida un chip de perro. Nos referimos a la calle Fermín Caballero, arteria de la parte «nueva» de la ciudad, y que tiene su continuación en las calles Hermanos Becerril y Avenida Juan Carlos I. Emplearemos el calificativo de «parte nueva» de la ciudad en contraposición al otro área de la ciudad, el casco antiguo, muy bien delimitada social y urbanísticamente.

La primera reacción de la gente fue de asombro y de incredulidad, pero luego esa reacción se tornó en repugnancia y rechazo. Al informarnos en la Delegación de Sanidad de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha de que no había tal denuncia, nos dimos cuenta de que se trataba de un rumor similar a los que comúnmente se expanden por Internet; de ahí que la posibilidad de tomar este hecho —y otros similares difundidos en Cuenca— como objeto de nuestro análisis, cobró fuerza. De hecho, el responsable de la Oficina de quejas/consumo de Sanidad nos informó de que ningún restaurante chino estaba denunciado; sí lo estaban algunos bares regentados por españoles. De haber estado denunciado ante Sanidad, se habrían tomado medidas cautelares de cierre temporal por presunto delito alimentario. Sin embargo, había frecuentes quejas relacionadas con los bazares multiprecio en relación a problemas de calidad o a dificultades para la devolución de productos.

Este tipo de leyendas en las que están involucrados «los otros», en este caso los chinos son frecuentes; así por ejemplo, la más conocida —por la abundancia de análisis sobre ella— es la de *El perro extranjero*[5], aunque también hay otras más parecidas a la que circula por Cuenca, como las catalanas *El restaurant xinés, El gos en un restaurant de la Xina* o *El restaurant de éxit*[6].

El otro relato objeto de nuestro análisis es el que hemos denominado genéricamente como *La sonrisa del payaso:* una chica adolescente es rodeada o abordada por un grupo de jóvenes que le proponen una terrible elección: hacerle *la sonrisa del payaso* —a la víctima se le hacen sendos cortes en las comisuras de los labios y, posteriormente, se la viola para que grite y se le desgarren aún más los cortes—, o bien ponerle la boca en el bordillo de una acera y machacarle los dientes con una patada. Ambas acciones violentas parece que han podido estar inspiradas en escenas de la gran pantalla; en el caso de *La sonrisa del payaso,* el origen es la película *Batman;* y en el caso de la agresión del bordillo, puede venir de *American History X,* una excelente película sobre el mundo de los neonazis en los Estados Unidos.

Durante algún tiempo llegamos a pensar que se trataba de una leyenda «nueva» o poco difundida, pues de la bibliografía consultada, solo Pedrosa recoge un breve relato de características similares (2004: 234). Rápidamente encontramos su equivalente en tiempos anteriores en nuestro país —concretamente en el entorno de la España de finales de los años 70—, que tenía como elementos comunes la agresión a chicas adolescentes o jóvenes —en este caso por parte de pandillas de barrio asociadas al mundo de los negocios y salas de billares, al estereotipo de «macarra», al adicto a la

5 Véase la reedición del libro de Ortí y Sampere (2006) y Díaz Viana, 2004 y 2008.

6 Recogidas por Pujol en su libro *Benvingut al club de la Sida i altres rumors d'actualitat* de 2002, pp. 100-107.

heroína o al «quinqui»[7]— y el dilema fatal o la elección terrible, que, en este caso, se trataba de *pinchazo o pellizco.* El pinchazo suponía ser agredido con una navaja, y el pellizco, que te machacasen el pezón con unos alicates.

El último relato de la ciudad de Cuenca analizado ha sido el que llamamos *La «quedada» de nazis,* un rumor que en mayo del año 2007 provocó el miedo generalizado entre la gente joven y —por extensión— entre los adultos de su entorno, puesto que amenazaba con una supuesta concentración de grupos «ultras» en la Plaza de España de Cuenca, dispuestos a dar palizas no solo a sus oponentes ideológicos, sino a todos los extranjeros que vieran.

El chip de un perro dentro de la comida china

Este tipo de rumores que provocan reacciones de recelo cultural ante la comida o ante los establecimientos foráneos, globalizados o que forman parte de grandes cadenas internacionales son ya clásicos en el género de la leyenda urbana contemporánea. Carne de gato, de perro, de rata o de chino muerto son los tópicos más frecuentemente difundidos. También se habla de objetos extraños, tales como agujas, cristales, dientes o huesecillos de rata. La inclusión de «ingredientes» o de elementos que provocan repugnancia y rechazo social por parte de los clientes de estos locales forma parte

7 Recuerdo perfectamente este rumor que circuló por mi madrileño barrio de Carabanchel en el año 1979. Era motivo de conversación en el gran patio de mi colegio —el Santa María del Bosque—; y, como consecuencia de él, las chicas nos organizábamos para salir del recinto en grupo y eludir cualquier peligro de asalto. Eran tiempos en mi barrio en los que no jugábamos en la calle y en donde, en el bar de enfrente de casa, se juntaban los *macarras* tras salir del billar de la esquina a tocar las palmas emulando a *Los Chichos.* No faltaba el más chulo de todos que, marcando «paquete» con sus pantalones de campana ajustados, se despedía del grupo haciendo rugir notoriamente su «Bultaco».

de la propia elaboración retórica de estas leyendas. Estamos de acuerdo con la teoría de Pujol de que también son discursos que pueden formar parte de estrategias de competencia desleal entre restaurantes o mafias ocultas (Pujol, 2002: 100-101). En los últimos meses, circulan por Internet *hoaxes*[8] en los que se presentan imágenes de puestos de comida ambulante en una calle de Pekín en donde se venden pinchos de culebrillas, escorpiones, escarabajos, estrellas de mar, etc., con la finalidad de desprestigiar y de boicotear la afluencia de público occidental a las próximas Olimpiadas.

En el caso de Cuenca, ya se habían dado rumores similares cuando abrió por primera vez el único restaurante chino que entonces había: «cuando abrieron los chinos que están frente al Corinto en Alférez Rubianes, al poco tiempo se comentaba que habían ido desapareciendo los gatos del Cerrillo de San Roque, esos que se veían siempre merodeando por las tapias»[9].

El caso concreto que analizamos ahora —el del chip de perro en la comida china— no es casual, y viene acompañado de otros testimonios recogidos en el trabajo de campo que introducen matices más perversos —aunque tampoco novedosos—, si se nos permite la expresión. Hemos registrado un relato en el que las víctimas son chicas adolescentes que, tras comer en el restaurante chino, empiezan con síntomas de dolor de garganta y fuerte carraspera; al acudir al hospital y ser sometidas a pruebas, descubren que han ingerido semen. Ante la sorpresa y el bochorno de las víctimas —que niegan rotundamente haber realizado una felación—, se decide analizar la comida del restaurante en donde, finalmente, se descubre la presencia de ese fluido corporal en la salsa.

8 Bulos enviados por correo electrónico en forma de presentación de *Power Point* con fotografías o con vídeos que aluden a temas que tienen que ver con la salud, la felicidad, el amor, o que atañen a convicciones morales, políticas o religiosas.

9 Informante: varón, 43 años, Profesor del Instituto Alfonso VIII.

En relatos similares recogidos en foros de Internet las molestias no son de garganta, sino estomacales; sea como fuere, parece ponerse de manifiesto, más allá de la «desconfianza étnica» de la que habla Pujol, o del discurso xenófobo apuntado por Díaz Viana (2004: 303) y que, por supuesto, subyace en estos relatos, que existe un discurso adolescente que expresa muy bien viejos temores ante la sexualidad, incluida la proyección de imágenes sociales y culturales en las que se reflejan fantasías sexuales propias de una visión masculinizante y dominadora de la que las jóvenes adolescentes se hacen eco. Y esta presencia del esperma en la comida y su «inocente» ingestión recuerdan, más que a las anteriores, a las leyendas recogidas en sus recopilaciones por Ortí y Sampere y Pedrosa sobre la presencia de semen en los váteres de colegios o en las piscinas que causa de embarazos prodigiosos.

En un análisis paralelo, este rumor del chip de perro es conscientemente situado en un concreto restaurante chino de Cuenca: el *Buffet.* Se trata de un local de grandes dimensiones, que abrió en 2007, que está situado en la arteria principal de la ciudad, y que en dos ocasiones anteriores en estos últimos años había funcionado como cafetería-restaurante regentada por españoles, al parecer con poco éxito.

La modalidad de «buffet» y la especificidad de «chino» incorporó una novedad a la oferta hostelera de la zona, más vinculada al restaurante de comida casera y/o típica o tradicional. Sus módicos precios y su flexibilidad de horarios lo hacen atractivo a un público de limitados recursos —como los estudiantes y los inmigrantes latinoamericanos— y también a un público más general. Incorpora y discrimina varios tipos de precio: menú adulto y menú infantil, y tarifa de días laborables y de fin de semana; todo ello por debajo de los 10 euros. Las pautas de comportamiento del público conquense —y en general del español— son peculiares frente a este tipo de establecimientos, pues se dispone de él muy ampliamente, hasta el punto de que se recurre a ellos en horas lími-

te en las que en la gran mayoría de restaurantes españoles la cocina está cerrada. Por ejemplo, las cuatro de la tarde o las once de la noche.

Se añade el hecho de que, en Cuenca, en los últimos dos años, la proliferación de locales regentados por chinos ha aumentado notablemente, sobre todo las modalidades de los «bazares multiprecio» (vulgarmente, «todo a cien», o «los chinos») y las «tiendas de alimentación», que se han ido instalando estratégicamente en locales comerciales de gran tamaño que están situados en calles principales y céntricas. Hace diez años existían tres bazares multiprecio en Cuenca, todos ellos regentados por «moros», de los que ahora solo queda uno de pequeño tamaño (el de Fátima); los otros negocios se han reconvertido en locales diferentes en una tetería y en un bar de kebab.

Uno de los elementos que está impulsando en la ciudad el despegue económico del colectivo chino es «el botellón», pues en las inmediaciones de la calle Doctor Galíndez —vulgarmente conocida como «la calle»—, donde se concentran *pubs* y locales de ocio, se han establecido tres comercios de «alimentación» que abren hasta altas horas de la madrugada y sirven a la gente joven de la ciudad. Refrescos de litro, bebidas alcohólicas, patatas fritas, sándwiches, vasos de plástico y un largo etcétera de productos que están a disposición de los habituales del botellón para cubrir sus necesidades.

Podríamos hablar aquí de un progreso económico —aunque no social— del colectivo chino frente a la decadencia del pequeño comercio conquense y a la transformación —por necesidades de espacio y competitividad— de la pequeña y mediana empresa de la ciudad, que sucumbe ante las grandes superficies o los nuevos polígonos industriales. Además, los dueños del Buffet chino han adquirido también la Cafetería Gran Vía y el bar Xúcar, que, según nuestros informantes, «eran de Cuenca de toda la vida» y tenían como principales clientes a los funcionarios y empleados de las clases medias de la ciudad. Ahora, muchos de esos usuarios han

dejado de ir a estos establecimientos por estar regentados por chinos: «es que ya no es lo mismo».

Ante estas circunstancias, la leyenda urbana cala hondo —puesto que la posición ideológica del receptor así lo reinterpreta y lo resignifica—, y cumple la función de infravalorar, devaluar y deslegitimizar al «otro», moral y socialmente, como reacción a esa pérdida de poder subjetivo del conquense «de toda la vida»[10].

La sonrisa del payaso

Víctor Hugo escribió en 1869 su obra *El hombre que ríe,* en la que se trasluce una leyenda negra de la época relativa a los «compraniños», grupos de sujetos desalmados que se dedicaban a atrapar chiquillos de muy tierna edad para drogarlos, desfigurar quirúrgicamente sus cuerpos y mostrarlos como objeto de feria; individuos estos que se asemejan a los conocidos en nuestra literatura de tradición oral como «hombres del saco», «sacamantecas» o, por qué no, los ladrones de órganos tan publicitados en la actualidad.

Uno de los protagonistas de la obra de Víctor Hugo es Gwynplaine, un niño al que uno de los miembros de la banda, Hardquanonne, desfigura de por vida practicándole la *bucca fissa,* que perpetua en su rostro una sonrisa sin retorno. Este dramático personaje de finales del XIX es rescatado en 1928 por el cineasta de origen alemán Paul Leni en su reconocida película *The man who laughs,* en la que se da una imagen idealizada del personaje que es la que va a cundir, con ciertas modificaciones, hasta nuestros días.

Posteriormente (1970) la filósofa de origen ruso Ayn Rand —gran admiradora de la obra de Víctor Hugo— ofreció su propia interpretación de los «comprachicos» en un ensayo del mismo

10 Los miedos desatados por esta leyenda y los discursos ante ella responden a posiciones sociales y culturales concretas, que pretenden legitimar esa lucha simbólica entre el conquense y el foráneo (García, s. d.).

nombre que ponía el énfasis no sobre la desfiguración corporal de los niños con el objeto de causar risa, sino sobre la manipulación de las mentes infantiles, con las armas de la educación y del poder, para que fueran seres obedientes.

En 1988, el escritor británico Alan Moore dio vida al personaje de «Joker» en el cómic *Batman, the Killing Joke,* aunque quien creó su imagen mediática fue Bob Kane, el dibujante estadounidense creador de *Batman,* inspirándose en el personaje de Leni del año 1928. Un año más tarde, en 1989, Hollywood nos ofrece el primer largometraje basado en el cómic en el que el personaje de «Joker» es encarnado por el actor Jack Nicholson. La última entrega cinematográfica de la saga *Batman* acaba de estrenarse con el nombre de *The Dark Knight* (2008), y en ella el personaje de Joker adquiere el perfil de un psicópata cuyo rostro muestra, más que nunca, su cruenta desfiguración.

En el seguimiento que hemos hecho de esta leyenda urbana en Internet hemos podido rastrear relatos de 1997[11], 2003[12] y 2006[13] que revelan que es un relato que aparece en escenarios diversos —cumpliendo con la premisa de la constante relocalización de lo legendario (Díaz Viana, 2008: 40)—. Los agresores son al principio tipificados como simples «tipos vestidos de negro», pero posteriormente se convierten en *Latin Kings,* luego en grupos *neonazis*

11 «Este relato que voy a contar es verídico y conozco a la víctima, sucedió en Montevideo, Uruguay, como por el año 1997…».

12 «La sonrisa del payaso siembra el pánico. Cunde el miedo en la Ciudad Universitaria por la supuesta oleada de ataques de neonazis, aunque solo consta una agresión» (Pablo X. De Sandoval, Madrid, 07/12/2003). También se hace referencia a la leyenda en Tenerife y en Valladolid en ese año.

13 «Se han extendido como la pólvora nuevos casos de este brutal ataque de bandas violentas, con el que marcan a las víctimas de por vida. La historia que durante los últimos meses se ha extendido como la pólvora en distintas capitales como Madrid, Barcelona o Valencia produjo la semana pasada el pánico en Cuenca…». Febrero 2006.

o de estética *skin,* para transformarse —en el caso de Cuenca— en grupos de «moros», rumanos o sudamericanos.

No sería de extrañar que, tras el estreno de la última película de la saga este mes, se añada en el futuro un nuevo eslabón importante a esa cronología de vaivén de la leyenda urbana.

> Mi hermana venía días asustada a clase y pedía que la acompañaran porque gente del instituto hablaba de que moros, marroquíes o rumanos te perseguían para ver dónde vivías, incluso si iban chicas en grupo [...] Si ibas en grupo solo te observaban; si ibas sola, dependiendo de las zonas o de si había gente, las cogían, te hacían lo que les daba la gana y te daban a elegir entre «bordillo», «la sonrisa del payaso» o «violación»[14].
>
> Una amiga mía me lo contó, que le había pasado en Guadalajara a una amiga de su prima y que esa chica estaba en el hospital porque le habían hecho la sonrisa del payaso. A todos nos entró miedo porque decían que estaban por Cuenca (...) Era una banda de sudamericanos, pero decían que había uno o dos españoles. Nos daba miedo porque eso les pasaba principalmente a las chicas y te sucedía si ibas sola o si solo iban dos[15].

En esta leyenda llama la atención la carga de violencia gratuita, transferida desde las pantallas del cine hasta las calles de la ciudad propia. Es esa violencia el elemento que garantiza su impacto y su difusión masiva entre la población; además, el relato va ganando en violencia, en una progresión similar a como el propio personaje de Víctor Hugo se va transformando de víctima en verdugo con el paso del tiempo. Cuando los/las jóvenes a los que hemos entrevistado nos narraban su versión de «los hechos», siempre sufridos por «otras» personas, manifestaban su identificación total con la

14 Informante: mujer, 22 años, estudiante universitaria, Cuenca.

15 Informante: mujer, 16 años, estudiante de secundaria, Instituto Pedro Mercedes, Cuenca.

víctima e interiorizaban y percibían como propio el miedo que ello les producía. Esta leyenda nos hace reflexionar también sobre el miedo como emoción encarnada, siguiendo las ideas de Michelle Rosaldo (1984: 143), y como experiencia intersubjetiva. El dilema de la dramática elección supone, de algún modo, un ejercicio de violencia simbólica sobre el receptor de la leyenda. En palabras de Sergio García (s/f):

> La ausencia de experiencia directa [...] favorece la fantasía (se anticipa una acción negativa que ha ocurrido ya en otro sitio) a través de la identificación social con las víctimas de los sucesos que es vehiculada por los relatos de los mismos. El peligro es algo que está por llegar del todo. A través de la intertextualidad de los discursos, intensificada por los medios de comunicación, se tiene conocimiento de lo acontecido en otros sitios que casi nunca son el propio.

En el itinerario de su transmisión, las diferentes variantes de la leyenda se van haciendo cada vez más crudas: el corte en la boca es de oreja a oreja, echan limón o sal en la herida, la cicatriz es irreversible, te violan para que grites más y se te abra la herida, la violación se hace con cristales, etc.

Resulta curioso cómo los límites de la relación entre lo oral y lo escrito son a veces difíciles de determinar, según ha expresado Díaz Viana[16], pero en el caso de esta leyenda urbana no solo el individuo re-oraliza lo escrito, sino que incorpora aquellas imágenes visionadas en el cine o imaginadas a través de las descripciones hechas por los círculos de amigos o por el entorno cercano, en general.

Finalmente, en el caso analizado en Cuenca, se produce una circunstancia excepcional, aunque puede que no sea aislada: el rumor no solo se torna leyenda urbana, sino que esta se acaba convirtiendo en un hecho real según nuestras fuentes.

16 Díaz Viana, 2008: 19-20.

En coincidencia cronológica con la difusión de la leyenda en Cuenca, en 2006, fue atendido en el servicio de urgencias del Hospital Virgen de la Luz un varón que presentaba sendos cortes en las comisuras de los labios, hechas por arma blanca: «le habían hecho la sonrisa del Joker». El agresor había sido otro hombre: «eran punkis», nos comenta el médico que le atendió. «Desde entonces, no ha llegado otra lesión como esa; sí llegan casos en los que se ven cortes en la mejilla o en la frente en forma de aspa o cruz»[17]. Este tipo de lesiones por arma blanca, que tienen como finalidad «marcar» el rostro, son frecuentes en el mundo de las bandas que la policía considera «étnicas» —de rumanos, rusos, chinos, latinos, etcétera—, aunque este tipo de bandas parece que no tienen arraigo actual en Cuenca capital y sí se relacionan más con el entorno de la provincia. Por ejemplo, en Motilla del Palancar, asociadas a rumanos.

La sensación de inseguridad personal ante este tipo de rumores, y el miedo colectivo que generan, muestra otra vertiente interesante, como es el reforzamiento de los estereotipos de género, por lo menos entre el colectivo adolescente. La primera enseñanza moral de esta leyenda es que una chica no debe ir sola. Las estrategias desarrolladas por los adolescentes ante la posible amenaza de estos agresores es que los chicos acompañen a las chicas o, en su defecto, que vayan muchas chicas juntas. El estereotipo clásico de masculinidad queda reafirmado, y el de vulnerabilidad de la mujer también:

> Mi grupo de amigos dijeron que se iban a vestir de tías para ir por la zona de la vía del tren porque supuestamente también se decía que iban por ahí y que si les decían lo de elegir les iban a dar una paliza. También

17 Nuestro agradecimiento al Dr. Tolosa, médico adjunto, y a Dña. Pilar Benita, enfermera, ambos del Servicio de Urgencias del Hospital Virgen de la Luz, por sus comunicaciones personales.

nos decían que no nos preocupáramos porque estando ellos a nosotras no nos iban a hacer nada. Ellos nos iban a proteger.

Por último, y para terminar con otros elementos relacionados con el miedo, hemos tenido especial interés en investigar cuál era el conocimiento de estos adolescentes de la geografía del mal de la ciudad, pues la transmisión oral también es fundamental a la hora de identificar e incorporar en su imaginario la localización exacta o genérica de un lugar que se supone deben evitar. Entre todos los jóvenes no ha habido muchas diferencias a la hora de delimitar esa topografía: los descampados de detrás del hospital, el parque de «la cúpula» (es decir, el parque de San Fernando situado al lado del Instituto Pedro Mercedes), las vías del tren, el barrio de Villa Román, las Quinientas y San Antón.

El descampado del hospital ha sido un lugar revestido de un aura especial de peligrosidad simbólica, sobre todo relacionado con violaciones. Al otro lado del hospital y, por tanto, cruzando el descampado, se encuentran el campus universitario y dos residencias estudiantiles. Existe una creencia generalizada de que las chicas no deben ir por este descampado por temor a una posible agresión, a pesar de que al informarnos sobre la incidencia de delitos contra la libertad sexual en la ciudad nos han comentado que esta es casi inexistente; en los pueblos de la provincia el porcentaje es, desgraciadamente, mayor.

Sin embargo, en las mentes de todos los adolescentes entrevistados era conocido un caso de abuso a una menor en las inmediaciones del descampado y cerca de uno de los institutos de enseñanza secundaria de la zona; todos mencionaron a la chica «a la que le metieron un palo por el culo y lo grabaron con el móvil»; sin embargo, aunque sí está documentado un intento de abuso, no se llegaron a producir nunca semejantes lesiones. Lo doloroso o contradictorio al respecto es que, si bien la chica no fue violada por agresores sexuales, sí ha sido violada simbólicamente por la ciudad: llegó a haber compañeros de su edad que justificaron

o legitimaron esa agresión por considerar a la joven «ligera de caderas».

Este tipo de discursos nos hace pensar —como apunta Flores Martos con el ejemplo de Veracruz— en si en la ciudad de Cuenca, o por lo menos en el imaginario de sus adolescentes, hay «una obscena visibilidad y tácita aceptación de la violación» como parte de una teoría sadiana de la represión que no es sino un rasgo expresivo del imaginario libertino orientado desde los deseos y las fantasías masculinas (2005: 110).

La «quedada» de nazis

Se trata de un rumor frecuente y recurrente, no solo en Cuenca, sino en otras capitales castellano-manchegas y españolas. En este caso concreto, el rumor es utilizado como estrategia provocadora, intimidatoria y generadora de conflicto social por parte de grupos de ideología nazi o de ultraderecha. Los relatos y el material que hemos recogido hacen alusión al mes de mayo de 2007:

> El año pasado se hablaba de una concentración de nazis contra extranjeros, una «quedada» en la Plaza de España para pegar extranjeros. Se mandaron correos de una conversación entre nazis contando cómo iban a quedar en Cuenca e iban a organizar la pelea. Me mandaron un correo con los sitios de Cuenca que era preferible no ir y que tuviéramos cuidado porque a tal hora iban a venir y eso...[18].

La difusión de este tipo de rumores tiene como canales preferentes —además de la transmisión oral— los correos electrónicos, los chats y los mensajes a móviles. Creemos que —en este caso concreto— no sería adecuado incluirlos en la categoría de leyenda urbana, a pesar de que cumpla con algunas de sus premisas; lo

18 Informante: mujer, 17 años, estudiante de secundaria, Instituto Pedro Mercedes, Cuenca.

definiríamos más bien como una acción, premeditada o intencionada, generadora de miedo colectivo. A diferencia de las leyendas urbanas más difundidas, este tipo de rumores tiene pocas variantes, pues se trata de mensajes de convocatoria de concentraciones en los que simplemente se cambia el lugar y la fecha, pero los supuestos objetivos son los mismos: la violencia contra extranjeros o contra grupos de ideología contraria.

En el caso analizado, el contenido del *chat* masivamente enviado por correo electrónico utilizando las propias redes de contactos de los adolescentes fue el siguiente:

<fascista>vendras este finde pa Cuenca
<skin>si
<fascista>entonces nos veremos
<fascista>putos moros
<fascista>y gitanos
<skin>si,alli estaremos, caeran todos
<La_LokI>[[[skin]]] la acen este sabado la qedada no?¿
<fascista>como lo sabes k caeran todos
<fascista>jajaja
<amor>¿nos vemos alli??
<skin>porq para eso nos pegamos 300km no?jajaja
<fascista>claro
<fascista>mis amigos de barcelona vienen
<fascista>tienen 4 autobuses contratados
<skin>de barcelona tb?no lo sabia, sabia q de madrid y de valencia, alicante
<fascista>si pues de barcelona si
<fascista>porque es a nivel nacional
<fascista>skin k edad tienes
<skin>ya te digo, se va a liar gorda, lo malo es q la poli tb lo sabe
<fascista>ya pero la poli no pasa nada
<fascista>me los meto por el culo
<fascista>a mi siempre me estan registrando
<fascista>y paso de todo
<fascista>te lo digo porq mi tio es madero

<skin>si, pero entorpeceran el trabajo
<skin>si?
<fascista>y me a dixo k el 90% de los maderos estan cagados
<skin>eso mola
<fascista>ya te digo
<fascista>vamos k si mola
<fascista>k edad tienes skin
<fascista>yo tengo 29
<skin>m tengo q ir guapa, luego si eso m vuelvo a conectar vale?un besito
<fascista>y aki nos emos juntado un grupo de 67 personas
<fascista>oki un besito

A diferencia de lo sucedido en relación con otros relatos analizados en este estudio, sí aparecieron notas de prensa que se hicieron eco del rumor; además, ante situaciones de este tipo, aunque se basen solo en el rumor, la policía activa dispositivos de control como medida de precaución[19].

Los adolescentes entrevistados manifestaron dos tipos de reacción ante el rumor. Por un lado, una actitud que podríamos llamar cauta —dando por sentado en todo momento que esos hechos se iban a producir—, de evitación de salir ese fin de semana concreto para evitar posibles problemas («lástima nos caigan a nosotros algunas de las hostias que allí se van a repartir»). Y, por otra parte, una actitud desafiante por parte de aquellos jóvenes de ideología contraria que aspiraban a medir sus fuerzas en este tipo de careos.

19 En el caso de Cuenca apareció una columna en *eldigitalcastillalamancha.es* firmada por Pablo Gutiérrez. En Cuenca, la concentración nunca llegó a producirse; no así en Talavera, donde también se había dado el mismo tipo de rumor, apareciendo incluso una columna de prensa firmada por Gustavo A. Muñoz titulada «La manifestación imaginada», pero donde finalmente sí se llevó a cabo la misma el día 21 de junio, con participación de los grupos neonazis «Nación y Revolución» y «Combat España». Tanto la *Tribuna Digital de Talavera* como el *ABC* recogieron la noticia.

Según comentarios reflejados en las entrevistas que hemos hecho, el grupo que habría difundido el rumor de la «quedada» procedía de Talavera de la Reina, y sus intenciones eran enfrentarse a grupos de izquierda, además de aprovechar la ocasión para agredir a los inmigrantes que se suelen reunir en alguno de los *pubs* cercanos a la Plaza de España: por ejemplo, «El Rodeo», frecuentado por latinoamericanos.

Sea como fuere, el miedo se ha apoderado en esas ocasiones de una gran parte de la población de la ciudad, pues tanto los jóvenes entrevistados por nosotros en los institutos como otros informantes conocían o habían oído hablar del tema: «no salgáis, que van a venir los nazis a *La Calle*»[20]; «no salgáis este finde, que van a venir unos que son alemanes a pegar a la gente»[21].

A modo de conclusión

Hemos pretendido mostrar tres elementos de discurso y de mensaje legendario para explicar la génesis de los miedos de carácter local y globalizado. El carácter generador de miedo de la leyenda urbana está más que demostrado, puesto que el miedo, en tanto que emoción, puede ser vivido subjetivamente ante un riesgo real o imaginario. El miedo a perder nuestra imagen corporal, a una desconocida o temida sexualidad, a la violencia gratuita en *La sonrisa del payaso;* las reacciones sociales y culturales ante «el otro» y ante la adquisición de poder económico del colectivo chino en Cuenca en *El chip de perro en la comida china;* y el miedo al «otro» político en *La quedada de nazis* demuestran el papel que cumple la leyenda urbana como arma de la xenofobia, estrategia que fue

20 Comentario de la Gobernanta de uno de los hoteles de cuatro estrellas de la ciudad. Informante: varón, 25 años, recepcionista del hotel.

21 Informante: varón, 8 años, había escuchado esto en el colegio (La Sagrada Familia) y se lo había oído decir a su hermano de 20 años, estudiante de magisterio.

suficientemente demostrada por Díaz Viana en su estudio sobre *La mascota engañosa:*

> …no parece que la propagación de estas leyendas crezca cuando los conflictos explotan, sino que más bien los preceden, nos advierten de ellos, funcionan como una especie de premonición o de profecía escalofriante acerca de lo que puede ocurrir (Díaz Viana, 2004: 302-303).

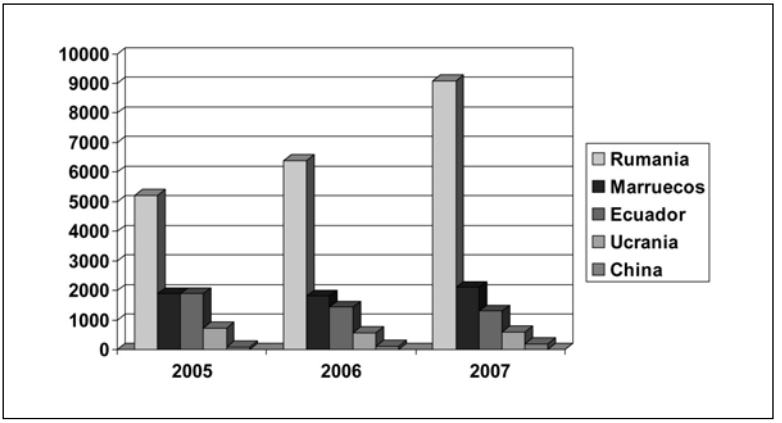
Cuenca es una ciudad hospitalaria, a pesar de los tópicos y estereotipos que de «la gente serrana» se pueden haber escuchado. Es probable que la aparición de este tipo de leyendas nos hable de xenofobia, y del impacto o de la repercusión social que la llegada de inmigrantes y la convivencia con ellos en estos últimos años está teniendo[22]; pero también nos habla de esa memoria oral adolescente que a veces los investigadores han querido negar.

Distintas caracterizaciones alusivas a «la sonrisa del payaso»: Gwynplaine; una escena de El hombre que ríe *(Paul Leni); Jack Nicholson como «Joker»; y «Joker» en* The Dark Knight *(2008).*

22 El colectivo de inmigrantes que está teniendo mejor aceptación es el de las mujeres, independientemente de su procedencia, pues ellas se incorporan con facilidad a un nicho de trabajo, el doméstico, que había quedado muy desatendido, pues sus anteriores ocupantes, por lo general mujeres jóvenes procedentes del medio rural, habían ido mejorando sus expectativas y posiciones educativas y laborales a medida que fue avanzando el estado de las autonomías.

Cartel alusivo a la supuesta concentración nazi en Cuenca.

Pintadas de uno de los grupos antinazis de Cuenca. Situadas al lado del grupo de locales de ocio nocturno denominado «Noches de Cuenca» (antiguo «Noctrópolis»).



Selección de población extranjera (según países de procedencia reflejados en las entrevistas por los informantes) en la provincia de Cuenca. Fuente INE.

Bibliografía

Allport, G. W., y Postman, Leo (1976). *Psicología del rumor.* Editorial Psique, Buenos Aires.

Arella, Celeste I (2008). «El imaginario del miedo. Temores y medios de comunicación». *Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica, Universidad de Barcelona, 26-30 de mayo de 2008.* http://www.ub.es/geocrit/-xcol/programa.htm.

Bourke, Joanna (2005). *Fear: a cultural history.* Virago Press. Londres.

Díaz Viana, Luis (2008). *Leyendas populares de España. Históricas, maravillosas y contemporáneas. De los antiguos mitos a los rumores por Internet.* La Esfera de los Libros, Madrid.

— (2003). *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización.* CSIC, Madrid.

— (2004). «La mascota engañosa. Miedos de ida y vuelta en la era de la globalización». *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos.* Carmen Ortiz García (ed.), Anthropos Editorial.

Flores Matos, Juan Antonio (2005). «Hacia una teoría cultural del trauma y la violencia cotidianas en el puerto de Veracruz». *Tierra quemada: violencias y culturas en América Latina.* Carles Feixa y Francisco Ferrándiz (coords.), pp. 93-112. México, Nueva Antropología.

García García, Sergio (en prensa). «Miedo en la ciudad: el contexto social de su emergencia». *Emociones y sentimientos: enfoques interdisciplinares. La construcción sociocultural del amor.* Luisa Abad González y Juan Antonio Flores Martos (coords.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Loraux, Nicole (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer.* Visor, Madrid.

Ortí, Antonio, y Sampere, Josep (2006). *Leyendas urbanas.* Martínez Roca Ediciones, Madrid.

Pujol, Josep M. (2002). *«Benvingut al club de la Sida» i altres rumors d'actualitat.* Generalitat de Catalunya, Barcelona.

Pedrosa, José Manuel (2004). *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas.* Páginas de Espuma, Madrid.

Rosaldo, Michelle Z. (1984). «Toward an anthropology of self and feeling», in Shweder, R. A., y Levine, R. A. (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157.

Esta primera edición de

Antropologías del miedo

Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón

se acabó de imprimir

en Madrid

el siete

de noviembre

de dos mil

ocho